प्रस्तावना ।

दोहा-तावत गर्जत ज्ञास्त्र सव, जम्बुक इव वनमाहि । महाशाक्ते वेदान्त हरि, यावत नादत नाहि ॥

जबतक पुरुपको ब्रह्मात्माका अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तबतक पुरुपका जन्म मरण संसारसे निष्टत्त नहीं होता । वह अपरोक्ष ज्ञान भी मुमुक्ष्जनको वेदान्तशास्त्रके श्रवण मनन निदिघ्यासनसे होवे है. इसवास्ते पुरुपको साधनचतुष्टय संपन्न होकर वेदान्तशास्त्रका ध्रवण अवस्य करना चाहिये. वेदान्तशास्त्रके संस्कृतमें अनेक ग्रन्थहें, जैसे शारीरकभाष्य, उपनिपद्भाष्य, गीताभाष्य इत्यादि, परंतु वे संस्कृतमें हैं. व्याकरण न्यायशास्त्रादिकोंके अध्ययन विना वे रामझमें नहीं आते । जिन मुमुक्षओंका संस्कृतमें प्रवेश नहीं उनके वास्ते साधु निधळदासजीने उन वेदान्तके संस्कृत प्रन्थोंके अनुसार दो प्रन्थ बनाये हें एक ''विचारसागर'' और दूसरा यह ''वृत्तिः-भाकर'' है । विचारसागर वहुत सरलहै मंदबुद्धिवाले मुमुश्रुमी उसको पठन करसक्तेहें और उन मंद्बुद्धिवालोंके लियेही बनायाहै इसवास्त उसमें प्रत्यक्षादिं प्रमाण और अख्याति आदि विषय बहुत संक्षेपसे निरूपण कियेहैं, इसवास्ते उनमें मुमुञ्जानोंके कई संदेह रहजातेहें । परंतु इस ''वृत्तिप्रभाकर'' प्रन्थमें साधनिश्चलदासजीने उन प्रत्यक्षादि प्रमाण तथा अख्याति आदि पदार्थीको विस्तारसे निरूपण कियाहै, इसवास्ते वडे वडे संदेहों को दूर करनेवाला यह प्रन्थहे और यही प्रन्य ब्रह्मज्ञानद्वारा असारसंसारसे मुक्त करनेहाराहै । इसको प्रथम नारायणजी त्रिकमजीने शिला क्षक्षरोंमें छपवाया था इसलिये उसके अक्षर संदर न हुए और पाठकों को पढ़ने पढानेमें भी सुळम न हुआ। अतएव हमने श्रीयुत पं० देवचरण अवस्थीजीसे शुद्ध कराकर प्रकाशित किया था सो हार्योहाथ विकागमा सुमुक्षुओंकी विशेष रुचि होसेने अवकीवार श्रीयुत पं०: नन्दलाळजी शास्त्रोजीसे मळीभाँति शोधन कराय सपुष्ट कागजपर मुद्रितकर प्रसिद्ध कियाहै आशाहै कि मुनक्षजन इसे सादर प्रहण करेंगे ॥

किवत्त-चृत्तिप्रभाकर प्रथरच्योहै लिलतपंथ, आतिश्य बुध स्वामि निश्चल अनूपही । अष्टेहें प्रकाश श्रम तमको करत नाश, भाविर सुभाव होत आनन्द स्वरूपही ॥ स्ररदास तुल्सिदास केशवदास आदिभले, छंदनके रचवेमें भये किवभूपही । याहिके समान भाषा प्रथनमें अर्थ नाहि, जासुके मननकरे भिट भवकूपही ॥ १ ॥ प्रत्यक्षानुमान पुनि शब्दउपमान मान, अर्थापत्ति अरु अनुपल्वि प्रमानही । प्रथम औ दूजे तिजे चतुर्थ पंच छठे, कमहूंते इनहुंकूं मनमाहि आनही ॥ सप्तममकाशहूमें चृत्तिको स्वरूप भन्यो, अष्टम प्रकाशमाहि फलवृत्ति गानही । बुयजन द्वारे याको करत विचार जोई, सुद्धहुंकी मंदता करेगो सब हानही ॥ २ ॥

आवका कृपामिळाषी— खेमराज श्रीकृष्णदास, ''श्रीवेङ्कटेश्वर'' स्टीम्—सुद्रणालयाध्यक्ष सुंबई.

अथ श्रीवृत्तिप्रभाकरविषयानुक्रमणिका ।

प्रसंगांक. • •	विपय.	पृष्टांक.	प्रसंगोक.	त्रिषय.	पृष्ठांक.
	प्रमाणनिरूपणं : प्रकाशः १.	नाम	१७ वेदांतसिद्धांत अजन्यभगज्ञा	के अनुसार नकी रीति.	
१ वृत्तिके सामा	न्यलक्षण और भेद .	۲	१८ न्याय और	वेदान्तकी अन्य-	
२ प्रमाणके भेद	का कथन .	8	विलक्षणता.	****	36
३ करणका रुक्ष	ot	8	१९ वाचस्पतिके	मतका (मनक	ते इंदि-
४ प्रत्यक्षप्रमाके	भेदका कथन .	9	यताकी) सा	एप्राही दृष्टिसें अ	मिकार ३०
५ प्रत्यक्षप्रमाके	श्रोत्रजप्रमाका		२० न्याय और ह		
निरूपण.		६	रमें भेद.	****	३३
ह् प्रत्यक्षप्रमाके	भेद त्वाचप्रमाका		२१ प्रत्यक्षप्रमाक	ा उपसंहार.	··· 48
८ प्रत्यक्षप्रमाके	 भेद _् रासनप्रमाक	ī		नमाणनिरूप यः प्रकाशः	

_	भेद घाणजप्रमाका			सामग्रीका व	
		80		* -6)	
	प्रमाका निरूपण .			निमें ज्यासिके ज्ञा	
• •	करणका विचार .		-	****	
• • •	यका कथन.		३ सकलनेयायि	कमतमें अनुमि	
	अनुसार भमकी री		कामः		३८
	र्ने विशेषणके ज्ञानद			मीमांसाका मत	
	*****			सर अनुमितिकी	
	गौर विशेष्यका स्वर			रतिकी व्यापारता	
१६ विशेषण व	और विशेष्यके झा	नके		व्यापारता	****
भेदपूर्वक न	यायमतर्के अमज्ञान	की		और अनुमा	
- समाप्ति.	****	२६	स्वरूप,	****	8 5

संगांक.	विषय,	पृष्ठांक.	प्रसंगांक,	विषय.	â	ष्ट्रांक.
स्वरूप ९ वेदान्तमतः मानका स्व	न अनुमिति भौर तर्कका में तर्कसहित परार्थानुः हप खुमानका प्रयोजन	83 88	१७ पट्वेदिक १८ आकांक्षा सहकारी. १९ उत्कटि २० वेदांतके	त्ज्ञासाकृं बोधकी तात्पर्य और वेद	ाट्यबोधके • ••• वे हेतुता अरु शब्द	७९ ८० ८६
अथ शह	द्रभगणनिरूपणं ।	नाम	विपे विच	к	. (***	((
हांब्दीप्रमा २ शाब्दीप्रम २ शब्दकी १ २ शब्दकी १ ४ शाब्दीप्रम विवाद. ५ वाक्यनक ६ शब्दकी कथन.	तीयः प्रकाशः ३. का भेद ग्राका प्रकार ग्राका प्रकार ग्राकिट्टिका कथन ग्राकी रीतिपूर्वक हाकिवि	. ४५ " ४६ पे ४८	च १ क्रमभंगां रीतिर्ते द्विषा स्व २ बेदांतरी तिका स ३ विचार मितिके	सागरमें न्यायरीतिर्हें कथनका समिप्राय	थ. दो न्याय शिमितिका शे डव- तं डपमि-	९ २ ९ ४
८ व्यक्षणम ९ शब्दकी १० चतुर्पीत ११ व्यक्षणा १२ शान्दवे १३ महावा और ता १४ व्यक्षणा समकूर्त	ज्ञानका क्रम, त प्रकार. त ततीयगैणदृत्तिका कर्यज्ञादृत्तिका क्रयम के भेदका कथम विका देतुताका विक क्यप्रमा विका विक व्यप्रमा क्रयम विका देतुताका विक व्यप्रमा व्यप्रमावा विवा शिल्द्वित्ति महा महैत व्रसकी बोधकता	ग्न- ६१ ११ शार- ६१ पोग ६१	तितै वि ्मानका ९ वेदांतः ९ उत्तिक १ ६ करणं	त्वेदांतरीति भौ लक्षण उपिति लक्षण उपिति लक्षण जो ताकी ता खंडन के लक्षणका निर्णय	श्री उप- टीकाकी निक्रपणं : ५.	

		.63	
प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक-	प्रसंगांक त्रिपय. पृष्ठांक.
व्यतिरेकि) पचिका स्वं ३ अर्थापत्तिः स्वरूर भेद ४ अर्थारतिः उदाहरण	तें एक अन्यिय (अन्वय-) अनुमान और अर्था- तिकार प्रमाण और प्रमाका अरु उदाहरण का जिज्ञासुके अनुकूळ	'808 809 804	 प्राचीनमतमें अमाननके परस्पर जोर प्रतियोगीसें निरोधानिरोधका निस्तारसें प्रतिपादन १२४ र निर्वानतार्किककारि सामायिकामानके स्थानमें अनिस्य अस्थंतामानका छंगीकार और तामें शंकासमाधान १२६ ११ नवीन तार्किकके उक्तमतका खंडन १३८ १२ न्यायसंप्रदायमें घटके प्रचंसके
_	डेधप्रमाणनिरूपणं	नाम	प्रांगभावकी वट और घटप्राग-
१ अमावका भेद २ प्राचीन व स्पर विक् ३ नवीनत्याः विक्रक्षणत ४ अमावका ६ अनोन्याम चंकासमार १ नवीनरीति	ष्ठिः प्रकाशः ६ सामान्यछक्षण और यायमतमैं अभावके पर- क्षणताकी साधक प्रतीति यमतमैं अभावके परस्पर वाकी साधक प्रतीति द्वितीयछक्षण और प्रतीति वावछक्षण और तामैं वान	20 C	प्रागभावकी वट और वटप्राग- भावरूपता १४० १६ उक्तमतका खंडन और वटप्रथ्यं- सके समावप्रतियोगिक प्रागभावकी सिद्धि १४९ १४ सामिथकामावके प्रागभावकी स्रभाव प्रतियोगिता १४९ १९ प्राचीनप्रागभावके प्रखंसकी प्र- तियोगिप्रतियोगि और प्रतियोगि- प्रतियोगीके खंसमें संतर्भवका न- वीनकिर खंडन और ताकी स- भावप्रतियोगिता १४१
७ च्यारीसंस	तेनके छक्षण और परीक्षा र्गामात्रका प्रतियोगीर्से गैर अन्योन्यामात्रका	११६	१६ चंटान्योन्यामावके अत्यंतामावकी चटस्त्ररूपता औरतामें देाव १८४ १७ अत्यंतामावके अत्यंतामावकी प्रथ-
< चतुर्विधसं विरोव और	 सर्गाभावका परस्पर अन्योन्याभावका तिनर्ते	,	- मात्यंतामानकी प्रतियोगीरूपताका प्रतिपादन और खंडन, १४९ १८ अमात्रप्रतियोगिक अन्योन्यामानके उदाहरण और उक्तार्थका अनुवाद १४७
अविरोध	4444 2074	१२३	उदाहरण सार उक्तायका अञ्चल (ह क

वृत्तिप्रभाकर्!

प्रसंगांक. विषय.	पृष्ठांक,	प्रसंगोक.	विषय.	মূঢ়াক,
१९ उक्तेन्यायमतमें वेदांतसें वि आशंकाप्रदर्शन और अन प्रागभावका खंडन, २० अनेतप्रश्रंसाभावका खंड	ादि १४८	क्षके टक्ष ३२ प्रत्यभिज्ञा	तेसें इंदियअजन्य प्रत्र णका निर्णय, और अभिज्ञाप्रत्यद स्मृति भादि परो	१७८ ĭ-
२१ अन्योन्याभावकी सादिसांतता व		ज्ञानोंका	र रहारा जार नरा सामग्रीसहित निर्णय ताके नियमसं रहि	908
२२ अभावकी प्रमाके हेतुप्रमाणका रूपण और अमावज्ञानके भेदपू न्यायमतमे भ्रमपक्षमें विषयानपे	नि- र्वका	प्रत्यक्षज्ञाः ३९ सभावके	नका अनुसंधानः ज्ञानकी सर्वत्रपरीक्ष	१८३ -
२३ सिद्धांतमें परोक्षअममें विषयकी पेक्षा और अपरोक्षअममें अपे	अन- क्षा १५६	३५ अनुपलि	र्णय धप्रमाणके अंगीकार को इंका और सिद्ध	A
२४ सिद्धांतमें अभावञ्जम अनादिस्य अन्यथाख्यातिका अंगीकारः	शनमें		।धान, भप्रमाणके निरूपणक	
२९ प्रत्यक्षपरोक्षयथार्थञ्जमरूप का प्रमाकी इंद्रिय और अनुपर्कम	सब ।			. १९९
सामग्रीका कथन २६ स्तंभमें पिशाचके दृष्टांतसे शंव माधानपूर्वक अतुपर्रंभका निर्ण २७ उपर्रंभके आरोप और अनार्व रिके अभावकी प्रत्यक्षता और न्यक्षतामें उदाहरण २८ जिसईहियतें उपर्रंभका आरोतसईहियतें उपर्रंभके आरो	यि. १६१ ोपक- स्थप्र- स्थिप	मंडनः स्वतः स्ट १ ड्यादान निमत्तक	अनिर्वचनीयख्य ख्यातिखंडन अ अमात्वप्रमाणानि पणं नाम सत्तमः प्रकाशः७. (सम्बाधि) असमबाहि एण अह संयोगक	កំ - -
अमानका प्रत्यक्ष. २९ न्यायमतमें सामग्रीसहित अप	907	रुक्षण २ उभयकार	णके अंगीकारपूर्वक तीसं	१९६
प्रमाका कथन. २० भट्ट भीर वेदांत मतमें न्या	१७५	असमवारि ३ दृत्तिज्ञानव	पेकारणका खंडनः तो उपादाननिमिनकारण	909
ततें प्रभाकी सामग्रीनिषे कि णता.	इक्ष-	औ सामान ४ प्रत्यक्षके मान्ह्य ३	रुक्षणसहित प्रमा अप्र-	. २०६
-		s	तिकानका भेद.	. २०७

प्रसंग	कि. त्रिपय.	पृष्टांक.	प्रसंगांक. विषय.	पृष्ठांक,
	सैरायरूप अमना टक्षण और मेद निश्चयरूप अमन्नानना टक्षण	220	२१ रञ्जु आदिक्तकी इदमाकार प्रमातैं सर्पोदिक्तका क्रमज़ान होवे तामें दो पक्ष,	
ø	अध्यासकालक्षण और भेद	378	२२ कवितार्किकचक्रवर्ति मृसिंहमद्दी-	, , ,
<u>ح</u>	अन्योग्याच्यासम् इंकासमाधान. अनात्मामं अध्यस्त आत्माकी पर- मार्थसत्ताविषे तात्पर्यः	२२३ २२५	पाच्यायका मत २३ उपाच्यायके मतर्मे सामान्य ज्ञान (वर्मिज्ञान) वादीकी शंका औ	२४५
ę a	अध्यासका अन्यब्रक्षण		समाधान	206
38	एक अधिकरणमें भावाभावके वि-	114	२४ प्राचीन आचार्य धर्मिज्ञानवादीका	104
	रोधकी शंका और समाधान	77	मत	२४९
१ २	भध्यासके प्रसंगमें चारी शंका,	276	२९ धर्मिज्ञानवादीके मतमे उपाध्यायका	
	उक्त च्यारी शंकाके समाधान .		शंका समाधान	248
8 8	पूर्वीक्त अध्यासके भेदका अनुवाद		२६ उपाच्यायकरि सादश्यज्ञानक् भ-	
	और तामें उदाहरण सिद्धांतसंमत अनिर्वचनाय स्था-	२३१	य्यासकी कारणताका खंडन २७ धर्मिज्ञानवादीकार उपाध्यायके मत-	
• •	तिकी रीति सांप्रदायिक मत		में दोप और ताका परिहार	248
१६	उक्त भनिर्वचनीय ख्यातिरूप अ-	728	२८ उपाध्यायके मतमें धर्मिज्ञानवादीकी शंका और समाधान	266
	र्थमें शंका और संक्षेपशारीरकका	j	२९ डवाध्यायके मतमे शंका और	136
	समाधान ' कि तार्किक चक्रवर्ति दृसिंहभट्टी-	२३५	समाधान ३० धर्मिज्ञानवादीकारे अध्यासमैं परंप-	२९९
•	पाव्यायके मतका अनुवाद और	ĺ	रासें नेत्रका उपयोग और उपाध्याय	कार
	अनादर	२३७	शंखपीतताच्यासमैं साक्षात्	- 0
36	अध्यासकी कारणतामें पंचपादिका		उपयोग ३१ धर्मिज्ञानवादीकार शंखपीतताका	460
•	और त्रिवरणका मत	236	अन्ध्यास भी उवाध्यायकारेताका	
१९	पंचपादिका और संक्षेपशारीरकके		अनुवाद अरु दोष	२६१
	मनकी विळक्षणता और तामें रहस्य.	२३९	३२ धर्मिज्ञानवादीकारे उक्त दोषका	, ,
२०	विषयोपहित और वृत्त्युपाहितचेत-		(दोत्रार) समाधान औ उपाध्याय-	
	नके अभेदमैं शंकासुमाधान.	290	करि (दोवार) दोष	२६३

प्रसंगां	क. विषय.	पृष्टांक.	प्रसंगांक.	विपय.		पृष्टांक.
		तका २६९	शून्यवादीः वादका खं	तत्ख्यातिकी री ती रीतिसैं असत डन, क्की रीतिसे अस	्ख्याति-	२८१
	आचार्योक्ति औ युक्तिसें उपाध्य मतकी विरुद्धता औ धर्मिज्ञानवा			****		२८२ .
	मतमें उक्त दोषका समाधान			यत्यकारकी राति		
39	तिकरसाध्यासमें कोईकी अन्य	उ क्ति ।	स्यातिवाव	ξ	****	२८३.
		२६८	५० द्विविध अ	सत्ख्यातिवादका	खंडन	२८४
	मुख्यसिद्धांतका कथन.			तिकी रीति औ		
মৃ ৩	धर्मिज्ञानवादमैं आकाशमैं नील		आंतरपदा	र्थमानी आत्मख्य	गतिवा−	,
	च्यासका असंभवदोष औ ताव परिहार		1	भेप्राय,		
3/	सर्पादि भ्रमस्थलमे च्यारमत	₹७० aħ	1	र्थमानी आत्मख		
,	चतुर्थं मतमें दोष.		1	का खंडन		२८९
36	्रअनिर्वचनीयस्यातिमै उक्त ^{च्य}			h दो मेदनमें वा	-	
	ं मतका अनुवाद औ ताकी स			आत्मख्यातिका व र्थमानी ' आत्मख्		168
	तिका दोहा			यनाना जात्नक काखंडन,		2/6.
8	॰ शास्त्रांतरमें उक्त पांचख्यातिके	नाम ,२७९	1	ातिवादतें वि छक्ष		
, 8 ,	१ सत्ख्यातिकी रीतिं	२७६		सिद्धांत		
	२ सत्स्यातिवादका खंडन.		५६ सिद्धांती	क गौरव दोषंके	पारेहार-	
8	३ द्यक्तिमें सत्यरजतकी साम	प्रीका	पूर्वक द्वि	वेधविज्ञानवादका	असंभव.	२८६
J	अंगीकार औं खंडन.	700	९ ५७ अन्यधा	ल्यातिकी रीति व	भी खंडन	
8	४ सत्ख्यातिवादीकारे उक्तद			स्यातिवादीका		
•	परिहार औ ताका खंडन. १९ रजतज्ञानकी निवृत्तिमैं प्राति		1000	गिरोक्तद्विविधख्या		
•	अी ब्यावहारिक रजतकी वि		1	चीन मतका प्रव		
	भी ताका खंडन	ગુજા વકાલ	खंडन.	****		56 €
	भौ ताका खंडन. ४६ सल्ल्यातित्रादमैं प्रवलदोप.	70	५ ९९ प्रवास			
,		****	० खंडन.	****		२९२

प्रसंगां	क. विष	य.	षृष्टांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठां	軒.
5	गत्यक्षज्ञानके हेतु पः भरु त्रिविध अर्ले संबन्धः	किक ये दो	г	अन्यका	भौ ज्ञानत्वकी स् रणतें प्रमात्वके	ज्ञानकी	
६१ :	यायमतमे अङौिक				(परतः प्रामाण्यप्रह ६ औ सिद्धांतसंमत		(g
3	शांतरस्थ रजतत्व गत्यक्ष भान औ ता	भानसं सुगं-			वादमें दोय. के मतमें सारे ज्ञान		\$
	धि चंदन के भानर्त अनिर्वचनीयस्यातिमे			टीका प्र ७४ मुरारिमि		,,	
	दोप सामान्यळश्रणादि	 अङौक्तिकसंब-		७५ भट्टका वि ७६ न्यायवीरे	सेद्धान्त. तंपिक मतका रि	২ ২ নজন ২২	-
	वकूं प्रत्यक्ष ज्ञानहेतुः वकारेकी भमज्ञानकूं			७७ न्यायवैरे	िपक मतका खंडन १४के मतका खंडन	ī. ই ই	•
	न्यता अनित्रेचनीयत्रादमें न्य	 पायोक्तदोपका		८० प्रभाकस	डन ातका खंडन.	**** ;;	
	उद्घार, अस्यातिवादकी रीर्वि	 तेऔं खंडन	३१०		प्रमाण्यवादका अं झांतमें उक्त संशय		
	अख्यातिवादीका त अख्यातिवादीकार				दोषका उद्घार. (परतः प्रामाण्यवा		ξ,
	शंकाका उद्घार.			दोप.	••• वादीके वचनका प	₹8	
	अस्यातिवादका खंध भगज्ञानवादीके मत			८३ अस्यात	नकी त्रिविधता ३	गै वृत्ति	•
-			३२३		उद् दार	₹8°	₹
	भौ ज्ञानका प्रकार मात्वका स्वरूप.			जनस	विश्वरस्वरूपवृ हित कल्पिता	निवृत्ति े	
6 6	न्यायबै्शेषिक मतमें दक सामग्रीतें बाह्यस			स्वर	ह्रपनिरूपणं न ष्ट्रमः प्रकाशः	ामा- ८.	
	सप्रमात्मकी उत्प प्रामाण्यवाद, सौ	त्ति (परत	: '	-	वेषे विचार वृत्तिके	प्रयो-	J.
-		****			हहनेकी प्रतिहा.		₹ .

प्रसंगांक. विषय.	• पृष्टांक.	प्रसंगांक.	विपय.	पृष्टांक.
२ अज्ञानका आश्रय औ वि २ अज्ञानका निरूपण. ४ अज्ञानकी अनादि भावरूप	३८४	प्रतिबिव	स्वामीडक्त बुद्धिवासन की ईश्वरताका खंड । स्वामीडक्त आनंदम	न. ३५१
शंका ं ९ उक्त शंकाका समाधान. ६ जीव औं ईश्वरविषे विचार ।	,, ३४५ गया	कोशकी १८ मांड्क्यो	ईश्वरताका खंडन पनिपदुक्त आनंदमय	⊶ २५ २ं ती
अविद्यापूर्वक जीव ईश्वरके र च्यारिपक्ष	388	१९ आनंदमय	भादिसका अभिप्रा की ईश्वरतामें विद्यारण	4-
७ उक्त चारिपक्षनमें मुक्तजीव ्छद्धगढ़ार्से अभेद, उक्त व्यारिपक्षनमें षट्ट् अन	₹86	२० चेतनके	तात्वर्यका अभाव तीनि भेदका विद्यार	य
पदार्थ कहिके त्रिविध चेत अंगीकार, ९ चित्रदीपमें विद्यारण्यस्त्रामीके	नका ३४८	२१ जीवका । विषे शुद्ध	हित सर्वकूं स्वीकार् मोक्षदशामें उक्त पक्षन विवरणपक्ष	त- ' त-
१० विवप्रतिवित्रवादसै आभासवा		२२ वेदांतके	रसें अभेद, सिद्धांतमें प्रक्रियाके भे	द
भंद ११ आभासवादकी रीतिसे जीवह अभेदके वाक्यनमें वाधसमान	ह्मके	प्रतिबिंध	ारके मतमें अज्ञानकि जीव सौ विंव क्षेत्ररव	
करण, १२ क्टस्य थी त्रसके अभेद स	27	निरूपण २३ अवच्छेदव	···· ···· ह्यादीकारे आभासवादय	. 97 at
अमेद (मुख्य) समानाधिक १३ उक्तबाधसमानाधिकरणमें कि	हिंचा. ³³	ेखंडन व	ी स्वमतका निरूपण गदका कथन	i, 390
कारके वचनतें अविरोध. १.४ विवरणोक्त जीवका ब्रह्मसैं	340	२५ अंतःकरण	गर्से अवन्छिनचेतन जी विन्छिन चेतन ईश्वर	घ
समानाधिकरण औ विद्यार वाक्यकी ग्रीडिवादता. १९ विद्यारण्योक चेतनके व्यारि	ण्यके .	इस पक्ष २६ तृतिदीपमै	ता 'खंडन ? विद्यारण्यस्त्रांमी उक्तअंतः	
अनुवाद.	\$ 5 }		संबंध औं ताके अभाव [े] केता अभिद्राय	

प्रसंगांक. विषय्.	ঘূষ্টান.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
२७ अवच्छेदवादके मेदपूर्वकताकी समाति २८ सिद्धांतमुक्ताविल आदिकविषे उक्त एक जीव (दृष्टिसृष्टि) बादका निरूपण २९ वेदांतसिद्धांतकी नाना प्रक्रियाका तास्पर्य सकल अद्वेत प्रथके ता- स्पर्यका विषय	12 C	रीतिसें समा ४२ मूळाज्ञान व किंचित् कि ४२ सामासबाद धर्मी वा धर्म चिका उपाट अधिष्ठानका	चन्यप्रथकारों धात गौर तूळाज्ञानके भेदि चार औ प्रतिविद्यवाद कि अध्यासकी उत् रान तूळाज्ञानकूं मानि भेद	इ७० वै ; मैं म- के
३० जीव ईश्वरिवषे सर्व प्रंथकारनकी संमतिका एकत्र निर्णय ३१ विवरणकारंकी रीतिसँ प्रतिविंबके	"	दानता मानै	िम्लाज्ञानकी उपा तौ सधिष्ठानका मेर ानकुं उक्त अध्यासन	ξ
स्वरूपका निरूपण स्वरूपका निरूपण को विवरणका-		. उपादानताव ४५ तू लाज्ञानकूं	ती योग्यता प्रतिविवाध्यासकी उ वादीका मत	. ,,
३३ दोनोंके पक्षनकी उपादेयता ३४ विवप्रतिविवके अभेदपक्षकीरीतिकी	३६६	४६ उक्तमतके । कूंही प्रतिबिं	नेपेधपूर्वक मूळाज्ञान- बाध्यासकी उपादानतः उपादानताके पक्षमै	इ.७३
अभेदके बोधनमें सुगमता ३९ प्रतिबिंबविषे विचार आमासवाद और प्रतिबिंबवादर्से किचिब्रेद.	३६७	शंका. ४८ उक्तरांकाका	 सम्।धान	३७४
६६ प्रतिबिंबकी छायारूपताका निषेध. २७ प्रतिबिंबकी बिंबतें भिनन्यावहारिक इन्यरूपताका निषेध	77	५० बहुतप्रंथकार	रीतिसैं वाधकाळक्षण. नकी रीतिसें वाधका व्हाज्ञानविना प्रतिविं-	
३८ शामासवाद शौ प्रतिविज्ञवादक्ती युक्तिसहितता कहिकै दोनूं पक्ष- नमें शङ्कानकी उपादानता	३६९	५१ मुखदर्पणादि	विका सिद्धि अधिष्ठानके झानकूँ सकी निवृत्तिकी	
३९ मूलाझानकूं वा त्लाझानकूं प्रति- विव वा ताके धर्मनकी उपादान- ताके असंभवकी शंका	75	हेतुता. ५२ मुखदर्पणादिक	 क्वे ज्ञानकूं मूळाज्ञान-	३७६
४० उक्तराकाका कोईक प्रथकारकी रीतिसैं समाधान	₹७०	कानिष्टात्तावर नाशकता,	ा प्रतिविद्याच्यासकी 	ইওও

प्रसंगांक	. विषय.	ष्टुष्ठांक.	प्रसंग	ান.	विषय.	षृष्टोक.
वि स	त्तपक्षमें पद्मपादाचार्यकृतपंचपा- काकी रीतिसैं तूळाज्ञानकूं अध्या- की हेतुताके वादीकी शंका	३७८	-	ष्टानमानिकै वि	इनचेतनकूंही सवि रोधीझानतें अज्ञान हेतुशक्तिके नाशक	1 -
९९ त	करंकाकी अयुक्तता, लोज्ञानकूं उक्त अध्यासकी हेतु- गुमाने तौ पंचपादिकाके बचनसें		१९	उक्तचेतनकूं स	व्यनकी अधिष्टानव भंतदेशस्थाचेतनकूँ।	T ∽
3 8 2	रोध औं मूछाज्ञानकू हेतुता गर्ने तौ अविरोध तिर्विवाध्यासकी व्यावहारिकता	३८१	६६	_	संमव. तस्थ सहंकाराऽन स्वप्नकी संधिष्ठाः	
₹	मी प्रातिमासिकताके विचारपूर्वक वप्राध्यासके उपादानके विचारक प्रतिकार	ो . ३८३	इ७		 णदेशस्थचेतनमें ष्ठामताके कथन	३८८ ं वि
96 5	वप्रविषे विचार तृंब्राह्मानकूं स्व नकी उपादानताकी रीति उत्तरक्षमें शंका उत्तरांक्षाका समाधान	. " . ३८९ . ;;	٤<	के बचनसें वि अहंकाराऽनवी	^{च्} छन्नचेतनभी अ	" -
80	व्यावहारिक जीव भौ जगत्व स्वप्नके प्रातिभासिक जीव भौ जगतका अधिष्ठानपना		,	तिनमें प्रतिनि	भीर विंव दोनू बरूप जीवचेतन संभव	<u>কু</u>
	उत्तपक्षकी अयुक्ततापूर्वकचेतन स्थन्नका अधिष्ठानपनाः	3/8	1	. उक्तपक्षविषे १ अध्यासकी भ	तेक्षेपशारीरकमें उ परोक्षतावास्ते आ	क्त वे*
६२	शहंकारावष्ळिन चेतनकूं स्वप्नव अधिष्ठानमानिके त्ळाज्ञानकूं ताः उपादानता औ जाप्रत्के बोध	សិ	90	उक्तपक्षमें शंब	व अपरोक्षता. कासमाधानपूर्वक ज् अधिष्ठानके स्वर	นิ-
१ ३	ताकी निवृत्ति अहंकाराऽनविक्छिन्नचेतनकूँ स्व	३८६ प्त	٠,	प्रकाशते स्वप अद्वैतदीपिका	नका प्रकाश में ग्रसिंहाश्रमाचाय	३९० कि
•	का अधिष्ठान मानिके म्छान्नान ताकी उपादानता और उपादा विष्यरूपताकी निष्टत्ति			पणपूर्वक संक्षे	र चाक्षुषवृत्तिके नि पशारीरकोक्त आव ासवृत्तिका अभिप्रा	nr- ·

अनुक्रमणिका ।

प्रसंगांक.	विषय. *	पृष्टांक.	प्रसंगांक-	F	वेषय.	पृष्टांक.
दीपिकोक्तरी	अंगीकारपूर्वक सद्देत- तिकी समीचीनता फनकी सर्वमतमें तूळा-	३९१	समाध	आक्षेपका गन, माक्षेपका	****	३९७
७४ स्वय्नके अधि	गदानता बष्टान भात्माकी स्त्रयं-		समाध	ान इसै पांचप्रव	****	३९८
की श्रुतिका	माणभूतबृहदारण्यकः अभिप्राय	27		का प्रतिक्षेप ग्रुह्मिकारकी		ार) ३९९ चके
ज्ञानकी अस	य औ अंतःकरणक् ।धिनताकहिके स्वतः मासै स्वप्नको अपरोक्षः	स्रह	८६ अन्यर	का प्रतिक्षेप ांथकारनकी	रीतिसें प्रपं	
७६ दृष्टिसृष्टि व भेद दृष्टिसृष्टि	तैर सृष्टिदष्टि वादका ट्वादमें सकल अना-		८७ न्यायह	का प्रतिक्षेप द्रधाकारकी र	रीतिसें प्रपं	
. कहिके हि	तत्ता (साक्षीमास्यता) सृष्टिपदके दो अर्थः	३९३	८८ अन्य	का प्रतिक्षेंप भाचार्यकी का प्रतिक्षेप	रीतिसें प्रवेष	चके
	् (न्यवहारिकपक्ष) ••• ···· के मिथ्यात्वमें शंका	३९ ४	८९ संक्षेपर		तितिसै प्रपं	
मिथ्यापदार्थ	उक्त दोन्ं पक्षविषै नके मिध्यात्व धर्ममें स्थाक्षेप	,,		ब्रानकी साथ पर्पचकी नि गेगके अदुव	ष्ट्रितमें क	र्म के
समाधान.	का अद्वैतदीपिकोक्त	३९५		:विधसमुचय	का निर्धार.	૪૦૧
रांतरसें द्वेत	के मिध्यात्व धर्ममें प्रका- गदिनका आक्षेप के उक्तही समाधानकी	३९.६	९२ वाचस्प नता	त्युक्त जिज्ञा		
वटितता. ८२ अद्वैतदीपिक	 तेक्त समाधानका स-	३९७		ता	"	"
	ानें तो संभव भी एक ती असंभवः	ইৎ্ভ	९४ वाचस्प की विव	ति औं विव इक्षणतामें शं		त- ., ४०४ ⁻

वृत्तिप्रभाकर-

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	* वि	पय.	पृष्टांक.	
९ इ कोई अ	तका समाधान त्यार्यकी रीतिसै वर्णमात्रके त विद्यार्मे उपयोगः	_	स्रो क	यप्रन्धकारकी में केवल हा हर, क्षत्रिय	ाह्मणका अ और वेरा	ध- क्ता	•
नित्यका ९८ संक्षेपश काम्य	कारकी रीतिसे सकछ भेनका विद्यामें उपयोग गरीरिककर्ताकी रीतिसे कौ नित्यसकछ ग्रुभकर्मक है उपयोग	४०६	ण १०५ ति क्ष	गसक्ं छोडिवै में अधिकार. तसें अन्यप्रम ज़िय वैश्यक की न्याई विश्	 थकारकी री ग श्रह्मध्रवण	४०९ तिसें ादि-	
९९ 'संन्यास विचार	विषयोग क्ती ज्ञानसाधनतावि , पापनिद्दत्तिद्वारा ज्ञानवे तेर्ते क्रमकारकर्म औ संन्यार	h	१०६ व	का न्याइ वर विकार. र्तिककारके व न्यासमें क्षत्रिक	 मतमें विवि	४०९ दिषा	
दोनोंक १०० किस इर्गम	ती कर्तब्बताः ती आचार्यके मतमें संन्यास तिबंधक पापकी निष्टचिष्ठ की उत्पत्ति श्रवणकी साधन	३०७ ह्या	क १०७ ह	त्यासम्बद्धानः ग्रीकोई प्रस् झणके झानमे भीक्षत्रिय	्य वकारको र संन्यासकी व	ं '' तिसें नपेक्षा	
" १०१ विष হ্যা ভা	ारणकारके मतमें संन्यास नप्रतिबंधकविक्षेपकी निर्द्रा । पुण्यकी उत्पत्तिरूप द	र्क सि	8	गा व्यानयः व प्रनिधकारः औ क्रमेंमें अक् प्रधिकारः	विद्याके उप वेदान्सम	योगी वर्णमें	
१०२ ধ র্ম সং	व्यति हेतुसा १ विषय भी वैदयके संन्यासः वर्णमें अधिकारका विच विषय भी वैदयके संन्यासः	R.	१०८१	भारतारः भेसी प्रन्थका प्रवणमें अधिः अन्यप्रन्थकारन	ारके मतमें स कार.	सहर्क् ४११	
श्र - प्र ः१०३ व	वणमें अधिकारके विचार तिका तोई प्रथकारकी रीतिसे संव	क्ती ••• ४००		कामी वेदमि दिरूप अध्यार दिकमैं अधिक	न्नपुराण इ ति मप्रन्थनके ।	हासा- श्रवणा	
ŧ	तमें तथा ब्रह्मश्रवणमें बाह हाही अधिकार, भौ क्षा वेदयका अनधिकार	ioi~	११०	मनुष्यमात्रक् स्रविकार स	मिक्ति भी व गंत्यजादिमनु	ानका .	

१११ तत्त्वज्ञानमें देवीसम्पदाक् वर्ष- क्षाँपूर्विक मनुष्यमात्रक् सगवद्गित को तत्त्वज्ञानके व्यधिकारका निर्वार ४१३ ११२ तत्त्वज्ञानके व्यधिकारका निर्वार क्षि का समाधान, अञ्चानके कार्य अन्तःकारणकी निर्वार कार्य अविद्यार उपा- दानके नार्य हुये जीवन्युक्ति विद्यान्ते देवके स्थितिकी शंका. ४१५ ११४ वक्तव्यकाका कोईक आचार्यकी रितिस समाधान ४१५ ११४ वक्तव्यकाका कोईक आचार्यकी रितिस समाधान ४१५ ११४ व्यत्त्वज्ञानकी करणता) ४१८ ११४ व्यत्त्वज्ञानकी करणता) ४१८ ११४ व्यत्त्वज्ञानकी करणता) ४१८ ११४ व्यत्वव्यक्ति वर्षार वर्षानकी करणता) ४१८ ११४ व्यत्वव्यक्ति वर्षाका वर्षानकी करणता) ४१८ ११४ व्यत्वव्यक्ति वर्षानकी वर्षानकी वर्षानकी करणता) ४१८ ११४ व्यत्वव्यक्ति वर्षानकी वर्षानकी वर्षानकी करणता) ४१८ ११४ वर्षानकी करणता) ४१८ ११४ वर्षाकी वर्षानकी करणता) ४१८ ११४ वर्षानकी वर्षानकी अपरोक्ष्तानको अपरोक्षातानको वर्षानको अपरोक्षातानको निर्वारको रितिस ज्ञानको अपरोक्षातानको त्रार्णको निर्वारको रितिस ज्ञानको वर्षाय दोन्से अपरोक्षात्वव्यव्यव्यव्यव्यव्यव्यव्यव्यव्यव्यव्यव्	प्रसंगांक. विषय,	দুষ্ঠান্ধ.	प्रसंगांक.	विषय,	पृष्ठांक .
निवृत्तिरूप तत्त्वज्ञानतें ताके कारण अज्ञानकी निवृत्ति ग्रंका " ११४ सामतीकारवाचरपतिके मतमें प्रसंख्यानके मनकी सहकारिता औ मनके नहाज्ञानकी करणता ११८ श्रेष्ठ अविद्यालेश्वर्सवं जिवार, तत्त्वज्ञानके विव्याल्य उपा- वानके नाश हुये जीवन्मुक्ति विद्यानके देहके स्थितिकी शंका ४१५ श्रेष्ठ उक्तज्ञेकाका कोईक आचार्यकी पंतितें समाधान ४१५ श्रेष्ठ उक्तज्ञाका कोईक आचार्यकी पंतितें समाधान ४१५ श्रेष्ठ उक्तज्ञाका असंभव ४१६ श्रेष्ठ अविद्यालेश्वर्ष तीन प्रकार ४१६ उक्तज्ञाका कार्यका मत ४१६ श्रेष्ठ अविद्यालेश्वर्ष तीन प्रकार ४१६ श्रेष्ठ अविद्याले निवृत्तिकालमें तत्त्व ४१६ श्रेष्ठ अविद्याले निवृत्तिकालमें तत्त्व ४१६ श्रेष्ठ अविद्याले निवृत्तिकालमें तत्त्व	क्षाँपूर्विक मनुष्यमात्रक् भगवद्गिति कौ तत्त्वज्ञानके अधिकारव निर्धार ११२ तत्त्वज्ञानतें स्यहेतु अज्ञानव निष्ठत्तिविषे शंका समाधान	ति ् ता ४१६ ती त्,	साधर • मध्यम ज्ञानवे १२३ उक्त तस्त्र	विषे विचार, उत्त ग अधिकारीके भेदते कृदो साधनोंका दोनोंपक्षमें प्रसंख ज्ञानकीकारणतारूप	तम औ तें तस्य कथन '' ल्यानकुं र प्रमा-
११९ उक्तर्श्रकाका कोईक बाजार्यकी रितिसें समाधान, ४१९ १२६ उच्दर्से अपरोक्षज्ञानका उत्प- विमें शंकासमाधान ४१९ १२७ अन्यग्रन्थकी रितिसें शंकासमाधान ४१९ १२७ अन्यग्रन्थकी रितिसें शंकासमाधान ४१९ १२७ अन्यग्रन्थकी रितिसें शंक्यक्षां ४१९ १२७ अन्यग्रन्थकी रितिसें शंक्यक्षां ४१९ १२८ विषय औ ज्ञानकी अपरोक्षता- विभे विचार, अन्यग्रंथकारकी रितिसें ज्ञानकी निवृत्तिकाङमें तत्त्व-	कारण अज्ञानकी निष्टचिमें शंका '' र १६ उक्त शंकाका समराधान ४१४ ११४ अविद्यालेशसंबंधी विचार, ं तस्वज्ञानसें अविद्याख्य उपा-	१२४ भामत प्रसंख औ म १२५ खड़ेता - अता	र्शकारवाचस्पतिके यानक्ष्रं मनकी सहद नर्क्षं नहाज्ञानकी व ग्रन्थनका मुख्यमत सहित मनक्ष्रं सह	मतमें श्रारिता करणता ४१८ (एका-	
११६ उत्तस्ताधानका असंमय. ११७ अविद्यालेशके तीन प्रकार. ११८ प्रकृत अर्थमें सर्वद्वासमुनिका मत ४१६ ११८ उक्तमतका झानीके अनुसबर्में विरोध ४१६ ११० अविद्याकी निवृत्तिकालमें तत्त्व- इतिकी निवृत्तिकालमें रावितः ११६ उक्त अर्थमें इतिसामाचान ४२१ १३० विषयमें परोक्षाव अपरोक्षावके	११५ उत्तरंकाका कोईक आचार्यक	តាំ	त्रसङ्	ानकी करणता)	885
११८ प्रकृत अर्थमें सर्वज्ञारममुनिका मत ४१६ ११९ उक्तमतभा ज्ञानीके अनुसवमें विरोध " ११० अविद्याक्षी निवृत्तिकालमें तत्त्व- ज्ञानकी निवृत्तिकालमें तत्त्व- ज्ञानकी निवृत्तिकार गैरिति " १२९ उक्त अर्थमें शंकासमाचान ४२१ १३० विषयमें परोक्षत्व अपरोक्षत्वके	११६ उक्तसमाधानका असंभव.	22	चिमें	शंकासमाधान	४१९
१२० स्रविद्याकी निष्टित्तिकाडमें तत्त्व- ज्ञानकी निष्टित्तिकी रीति ११२९ उक्त अर्थमें शंकासमाचान ४२१ १२९ प्रकृत अर्थमें पंचपादिकाकारका	११८ प्रकृत अर्थेमें सर्वज्ञातममुनिका मत ११६ ११९ उक्तमतका ज्ञानीके अनुमवर्मे	अपरे १२८ विषय विषे वि	क्षि झानकी जनकर औ झानकी अपर चार, अन्यप्रय	ता. ४२० तिक्षता- कारकी	
मृत १९७ संपादक प्रमातृचंतनक भद आ	११० अविद्याकी निवृत्तिकालमें तत्त ज्ञानकी निवृत्तिकी रीति । १९१ प्रकृत अर्थमें पंचपादिकाकार	'' কা	१२९ उक्त १३० विषय	अर्थमें शंकास में परोक्षत्व अपरो	यायय साधान ४२१ द्वित्वके

प्रसंगांक	विषय.	षृष्ठांक.	प्रसंगांक	्रं विषयः	पृष्टांक.
\$ # B	अभेद सहित विपयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्वके आधीनहीं झानके परोक्षत्वापरोक्षत्वका निरूपण उक्तमतमें अवांतरचानयज्ञन्य ब्रह्मज्ञानके अपरोक्षता की प्राप्ति- रूपदोष उक्तदोषसँअपरोक्षताकाऽन्यळ० अपरोक्षज्ञानमें सर्वज्ञात्ममुनिके मतका अनुवाद नेडेही दूषितविषयगत अपरोक्ष- ताके आधीन ज्ञानगतअपरोक्ष- ता है या मतका अनुवाद अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसँ विष- यगत जी ज्ञानगत अपरोक्ष-	22 BY BY BY 17	\$ 8 8 \$ 8 8 \$ 8 9	उक्तरंकाका समापान शब्दर्से अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें कथनिकये तानमतिवेषे प्रथममत समीचीनता इत्तिके प्रयोजनका कथन ग्रंथके श्रारममें उक्ततीन प्रश्नोंका और तिनमें कथनिकये दोनूंके उत्तरका अनुवाद इत्तिके प्रयोजनसर्वधीवृत्तीयप्र- श्नके उत्तरका आरंम इत्तिप्रयोजनके कथनावस्तरमें जा- ग्रत्का ङक्षण कोईग्रंथकारकी रीतिसे आवरणका अभिभवद्यिका प्रयोजन समष्टि अञ्चानकुं जीवसी उपा- धिकताके पक्षमें ब्रह्म वा हुंश्वर वा	४ २ ९
\$ \$ \tag{8} \t	 वस्तदोषसै रहित अपरोक्षका छ । वृत्तिरूपप्रत्यक्षकानमें उक्त अप रे वृत्तिरूपप्रत्यक्षकानमें उक्त अप रे उक्त अन्यांतिका अद्देतिविद्याचां र्यकी रीतिसैं उद्धार उक्तपक्षमें शंका र उक्तराक्षका समाधान 	. ४२९ . ४२९	१ ५ ६	जीवचेतनके संबंधसें आवरणके	
. १८	२ उक्तपक्षमें अन्यशंका	• <i>४२८</i>		अपेक्षा	४३३

प्रसंगांक. विषय. पृष्ठांक. १९४ उक्त दोन् पक्षनकी विरुक्षणता ४२२ १९६ मतमदेसे संबंधमें विरुक्षणता ४२२ १९६ व्यास्चितनके कथनपूर्वकेउक्त कथनकी असंगतता , , , , , , , , , , , , , , , , ,	•		-				
१९४ उक्त दोन् पक्षनकी विकक्षणता ४२२ १९९ मतभेदर्से संबंधमें विकक्षणतावे कथनको असंगतता ,,, १९६ व्यात्मितनके कथनपृर्वकउक्त अर्थन सिद्धिः ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,,	अनुक्तमणिका। (१५)						
१९६ मतभेदसें संबंधमें विद्यक्षणतावे कथनको असंगतता , , , , , , , , , , , , , , , , ,	प्रसंगांक. विषय.	ঘূষ্তান	प्रसंगांक, विषय, पृष्ठांक,				
वाद पूर्वक स्वनावस्थाका कक्षण 8 ६९ १९८ युद्धित व्यवस्थाका कक्षण 8 ६९ १९८ युद्धित व्यवस्थाका कक्षण १९६ १९० त्यायमकारंदकारके मतकी अस- मीचीनता 8 ६९ १६० त्यायमकारंदकारके मतकी अस- मीचीनता 8 ६९ १६० त्यायमकारंदकारके अस्य- मीचीनता 8 ६९ १६० त्यायमकारंदकारके अस्य- श्री विवाद क्षित्रके प्रतिविविविविविविविविविविविविविविविविविविव	१९९ मतमेदसैं संबंधमें विलक्षणतावे कथनकी असंगतता १९६ ब्यारिचतनके कथनपूर्वकउत्त अर्थकी सिद्धि		लितनिष्टसिके स्वरूपनिर्णयवा- स्ते अनेकविकल्पनका छेख, ४३९ १६६ न्यायमकरंदकारकी रीतिसैं उक्त च्यारिप्रकारसैं विरुक्षण औ				
१६९ छुद्रसिसंबन्धी वर्षका कथन ४६६ १६० उक्त अवस्थामेदकूं इत्तिकी अधीनता '' १६१ इत्तिके प्रयोजनका कथन. '' १६१ इत्तिके प्रयोजनका कथन. '' १६१ क्रिके प्रयोजनका कथन. '' १६२ काल्यतकी निष्टतिषिषे विचार काल्यतकी निष्टतिषिषे विचार काल्यतकी निष्टतिषिषे विचार काल्यतकी निष्टतिष्के अधिष्ठान- रूपताप्र्वेकमोक्षमें देतापचिदोषके कथनकी अगुक्तता, '' १६३ न्यायमकरदंकारोक्त अधिष्ठान- रूप काल्यतकी निष्टतिपक्षमें दूषण ४६७ १६९ न्यायमकरदंकी अन्यरीतिसें अन	वाद पूर्वक स्वय्नावस्थाका छक्षण	। . ४३९	तकी निवृत्तिका स्वरूप ४४० १६७ न्यायमकादंदकारके मतकी अस-				
क्षिपतकी निर्शतिकूँ अधिष्ठान- रूपतापूर्वकमोक्षमें देतापितदोषके कथनकी अयुक्तता, , , , , , , , , , , , , , , , ,	१९९ बुद्रसिसंबन्धी अर्थका कथन १६० उक्त अवस्थामेदकू इत्तिक अधीनताः १६९ द्वत्तिके प्रयोजनका कथन	1 8 3 8 1 . ''	१६८ न्यायमकरंदकारोक्त ज्ञात अधि- ष्ठानरूपकस्पितकी निवृत्तिपक्षमें दोषका उद्धार औ प्रसंगमें विदो-				
रूप कल्पितकी निर्वाचिपेक्षमें दूषण ४६७ छानतें सिन कल्पितकी निर्वाच- १६४ न्यायमकरदंकारकी रीतिर्दे अ- का स्वरूप '''	कल्पितकी निष्टतिकूँ अधिष्ठान रूपतापूर्वकमोक्षमें द्वैतापचिदोक्वे कथनकी अयुक्तता,	- ī	१६९ अधिष्ठानरूपिनवृत्तिके पक्षमें पं- न्वमप्रकारवादीकी शंका ४४४				
ं तिका निरूपण •••• ३३८ (दुःखमाब वा केवल सुख) ४४९	रूप करियतकी निश्वियोको दूषण ११४ न्यायमकर्रदकारकी रीतिसँ अ- धिष्ठानसँ मिलकारियतकी निव्	. ४३७	ष्टानतें भिन्न कल्पितकी निष्टस्ति- का स्वरूप ". १७२ उक्तमत्तें पुरुषार्थका स्वरूप				

इति वृत्तिप्रभाकरविषयानुकर्मणिका समाप्ता ॥



श्रीगणेशाय नमः ,

अथ

वृत्तिप्रमाकरप्रारम्भः।

दोहा ॥

अस्ति भाति प्रिय सिंधुमें, नाम रूप जंजाल ॥ लखितिहिं आत्मस्वरूप निज, हैं तत्काल निहाल ॥ १ ॥ पृत्तिके सामान्य लक्षण और भेद ॥ १ ॥

अहं ब्रह्मास्मि या वृत्तिसें कार्यसहित अज्ञानकी निवृत्ति और एर-मानंदकी प्राप्ति होवेंहै, । यह वेदांतका सिद्धांतहै । तहां यह जिज्ञासा होवेहै वृत्ति किसकूं कहेंहैं औ वृत्तिका कारण कौनहै और वृत्ति। का प्रयोजन कौनहै, यातें वृत्तिप्रभाकर नाम प्रथ छिसहैं। अंतःकरणका और अज्ञानका जो परिणाम सो वृत्ति कहियेहै ॥ यचिष कोधसुसादिक-भी अंतःकरणके परिणामहैं ॥ और आकाशादिक अज्ञानके परिणाम हैं तिनकूं वृत्ति नहीं कहें हैं। तथापि निषयका प्रकाशक जो अंतःकर-णका और अज्ञानका परिणाम सो वृत्ति कहियेहै । कोध संखादिकर जो अंतःकरणके परिणाम तिनतें किसी पदार्थका प्रकाश होने नहीं तैसेंही आकाशादिकामी नहीं प्रकाश होते ॥ यातें वृत्ति नहीं किंतु ज्ञात-ह्न परिणामते प्रकारा होतेहैं ताहीको नृत्ति कहेंहैं । यथि सुख, दुःख काम, तृति, क्रोध, क्षमा, धृति, अधृति ठच्चा और भयादिक जितने अंत:-करणके परिणास हैं तिन सर्वक् अनेकस्थानोंमें वृत्तिशब्दसे व्यवहार लिसा है। तथापि तत्त्रानुसंधान अद्वेत कीस्तुभादिक ग्रंथनमें प्रकाशक परिणायही वृत्ति कहाहै । यातें माया और अंतःकरणका ज्ञानहर परिणामही वृत्ति शब्दका अद्वैतमतमै पारिमाषिक अर्थहै । सो वृत्तिज्ञान दो प्रकारका है एक प्रमारूप और दूसरा अप्रमारूप है।

प्रमाणजन्य ज्ञानको प्रमा कहें हैं तार्स भिन्नको अप्रमा कहें हैं ॥ प्रमाज्ञान यथार्थही होवैहै ॥ औ अप्रमा ज्ञान दो प्रकारकाही ॥ एक यथार्थही ॥ और दोषजन्य न होवे किंतु इंदिय अनुमानि प्रमाणतें अथवा और किसी कारणतें होवे सो यथार्थ कहियेहै ॥ जैसे शुक्तिमें रजतका ज्ञान सादृश्य दोषजन्य है यातें अम है । मिश्रीमें कटुताका ज्ञान पिनदोषजन्यहे ॥ चंदमें छुताका ज्ञान और अनेक वृक्षोंमें एकताका ज्ञान हुरताकर दोषजन्य है यातें अम है । औ विचारसागरमें दोषको अध्यासकी हेतुता खंडन करीहै ॥ ताका यह अभिषायहै ॥ प्रमाता प्रमाण प्रमेयके तीनि दोष अध्यासके हेतु नहीं कोई दोष होवे तो अध्यास होवैहै ॥ और सर्व दोषके अभावतें जो अध्यास कहाहै सो प्रौढिवादसे कहाहै । जहां और कोई दोष न होवे तो अध्याही दोषहै यातें दोषजन्यको अम कहेंहें ॥

और स्मृति ज्ञान सुख दुः खका प्रत्यक्ष ज्ञान ईश्वरवृत्ति ज्ञान दो-षजन्य नहीं यातें भन नहीं और प्रमाणजन्य नहीं यातें प्रमा नहीं किंतु भ्रम प्रमास विलक्षणहे परंतु यथार्थहें काहेतें जा ज्ञानके विषयका संसारदशा में बाघ न होने सो यथार्थ कहियहै ॥

स्मृतिज्ञानका हेतु संस्कारद्वारा पूर्व अनुभव है ॥ जहां यथार्थ अनुभवसें स्मृति होवे तहां स्मृति यथार्थ ॥ औ भगरूप अनुभवके संस्कारतें स्मृति होवे सो अयथार्थ है ॥

धमादिक निमित्तसे अनुकूछ प्रतिकूछ पदार्थके संबंध होनेतें अंता-करणके सत्वगुणका औ रजोगुणका परिणामरूप सुख दुःख हो-वेहें ॥ जो सुख दुःखका निमित्तहे ॥ ताही निमित्तसे सुख दुःखको बि-पय करनेवाछी अंतःकरणकी वृत्ति होवेहे ॥ ता वृत्ति में आरूढ साक्षी सुख दुअवकूं प्रकाशहै ॥ सुखाकार दुःखाकार अंतःकरणकी वृत्ति प्रमाणजन्य नहीं ॥ यति प्रमा नहीं ॥

और ईश्वरका ज्ञान इच्छाप्रयत्न न्यायमतमें तो नित्यहें पांतु

अुतिमें ईश्वरके ज्ञानादिकनकी उत्पत्ति कहीहै ॥ यातैं नित्य नहीं किंतु त्राणियोंके कर्मनके अनुसार सृष्टिके आदिकालमें सर्व पदार्थको विषय ं करनेवाळा ईश्वरका ज्ञान उपजेहै ॥ सो ज्ञान भृत भविष्यत् वर्तमान सकल पदार्थनके सामान्य विशेष भावको विषय करैहै ॥ और प्रलय-'पर्यंत स्थायीहै ॥ यातें एक औ नित्य कहें हैं ॥ तैसें इच्छा औ प्र-यत्नभी उत्पत्तिवालेहें औ स्थायीहें ॥ याते प्रलयपर्यंत एक एक व्यक्तिहें ॥ याके विषय ऐसी शंका करेहैं ॥ ईश्वरकी इच्छा प्रलयपूर्वत स्थायी होते तौ बर्षा आतप शीत ईश्वरकी इच्छातें होवैहैं ॥ यातें प्रख्यपर्यंत वर्षा तथा आतप वा शीन हुवा चाहिये सो शंका बनै नहीं ॥ काहेतें ईश्वरकी इच्छा व्यक्ति नाना होवें औ नित्यहों वें तब यह दोष होवें सो केश्वरकी मलयपर्यंत स्थायी इच्छाव्यक्ति नाना नहीं किंतु एक है ता एक इच्छातें सारे पदार्थ जिस रीतिसे विषय करेहैं उस रीतिसे होवैहें ॥ इतने काल वर्षा होवै इतने काल शीत होवे इतने काल आतप होवै इस रीतिसे ईश्वरकी इच्छा पदार्थनकूं विषय करेहै ॥ यातें सारे पदार्थ किसी कालमें होवैहैं ॥ प्रलयपर्यंत स्थायी इच्छा एक है ॥ या पक्षमें दोष नहीं ॥ श्रुतिमें ज्ञान इच्छाकृतिकी उत्पत्ति कहीहै ॥ यार्ते ज्ञाना-दिक उत्पित्तवालेहें ॥ औ आकाशकी नांई महाप्रख्यपर्यत स्थायीहें औं ईश्वरके ज्ञानके प्रपंच स्थितिकालमें अनंतवार उत्पत्ति नाश मानै ताको यह पूछें हैं ईश्वरमें कोई एक ज्ञानव्यक्ति प्रपंचकी स्थितिकाल-में सदा बनी रहैहै ॥ अथवा प्रपंच होतें किसी कालमें ज्ञानहीन ईश्वर रहैहै ॥ जो ऐसे कहै ज्ञानहीन ईश्वर किसी कालमें रहेहै ॥ तौ उस. का-लमें ईश्वर अज्ञ होवैगा ॥ और जो ऐसे कहै कोई ज्ञानन्यिक ईश्वरमें सदा रहेहैं ॥ तौ अनंत ज्ञानकी अनंत उत्पत्ति अनंत नाश माननै निष्फळ है।। एकही ज्ञान सृष्टिके आदिकालमें उत्पन्न हुवा महाप्रलयपर्यंत स्थायी है ॥ सो ईश्वरके ज्ञान इच्छाकृति विसंवादी नहीं किन्तु संवादी हैं

निष्फलप्रवृत्तिके जनक ज्ञानादिक विसंवादि कहियेहैं ॥ तासें भिन्न संवादी कहियेहैं ॥ जीवके ज्ञान इच्छाकृति संवादि औ विसंवादि भेदसे दो प्रकारकेहें ॥ ईश्वरके ज्ञान इच्छाकृति निष्फल प्रवृत्तिके जनक नहीं ॥ यातें विसंवादी नहीं किंतु संवादीहें । विसंवादी ज्ञानको श्रम कहेंहें ॥ संवादीको यथार्थ कहेंहें ॥ प्रमाणजन्य यथार्थ ज्ञानको श्रमा कहेंहें ॥ संवादीको यथार्थ कहेंहें ॥ प्रमाणजन्य यथार्थ ज्ञानको श्रमा कहेंहें ॥ जैसे जीवका ज्ञान अंतःकरणकी वृत्तिक्ष्पहें ॥ तैसेही ईश्वरका ज्ञान मायाकी वृत्तिक्ष्पहें ॥ जीवनके अदृष्टजन्यहें प्रमाणजन्य नहीं ॥ यातें प्रमा नहीं ॥ दोषजन्य नहीं ॥ औ निष्फलप्रवृत्तिका जनक नहीं ॥ यातें श्वमी नहीं ॥ किंतु यथार्थ हैं ॥ प्रमाणजन्य ज्ञानके प्रमा कहेंहें ॥

प्रमाणके भेद्का कथन ॥ २ ॥

प्रमाणके षर् भेदहें प्रत्यक्ष १ अनुमान २ शब्द ३ उपमान ४ अर्थान् पित ५ अनुपछिष्य ६ ॥ प्रत्यक्षप्रमाका जो करण सो प्रत्यक्षप्रमाण कहेंहैं ॥ अनुमितिप्रमाके करणको अनुमानप्रमाण कहेंहैं ॥ शाब्दी प्रमाके करणको शब्दप्रमाण कहेंहैं ॥ उपमितिप्रमाके करणको उपमानप्रमाण कहेंहैं ॥ अर्थापत्तिप्रमाण कहेंहैं ॥ अभावप्रमाके करणको अनुपछिष्प्रमाण कहेंहैं ॥ प्रत्यक्ष औं अर्थापत्तिप्रमाणके औ प्रमाके एकही नामहें । भट्टके मतमें षर् प्रमाण मानहें॥ औ वेदांतग्रंथनभेंभी पर्प्रमाणही छिलेहें । यद्यपि सूत्रकार भाष्य-कारने प्रमाणसंख्या नहीं छिली तथापि सिद्धांतका अविरोधी जो महका मतहें ताको अहैतनादमें मानहें ॥ यातें वेदांतप्रभाषादिक ग्रंथनमें पर्प्रमाणही छिलेहें ॥

करणका लक्षण ॥ ३ ॥

ओ न्यायशास्त्रमें चारि प्रमाण मानैहैं अर्थापत्ति औ अनुपल्लिधको नहीं मानेहैं। तहां यह न्यायशास्त्रका मत हैं ॥ जो प्रमाका करण होने सो प्रमाण कहिंचेहैं। प्रत्यक्ष प्रमाके करण नेत्रादिक ईंदियहैं ॥ यातें नेत्रादिक इंद्रियनको प्रत्यक्षप्रमाण कहें हैं। ज्यापारवाला जो असाधारण कारण होवें सो करण कि यह ई इंश्वर औ ताके ज्ञान इच्छा कि ति देशा काल अदृष्ट प्रान्मान प्रतिवंधकामान ये नन साधारण कारणहें ॥ इनसें भिन्न जो कारण सो असाधारण कारण कि वेदे हैं ॥ असाधारण कारणभी दो प्रकारका होने हैं ॥ एकतो ज्यापरनाला होने हैं इसरा ज्यापररहित होने हैं ॥ कारणतें ज्याजिक कार्यको उपजाने सो ज्यापार कि वेदे हैं ॥ जैसे कपाल घटका कारण हैं औ दोकपालोंका संयोगभी घटका कारणहें ॥ तहां कपालकी कारणतामें संयोग ज्यापारहें ॥ काहतें कपालसंयोग कपालतें उपजेंहें औं कपालके कार्य घटको उपजाने हैं ॥ यातें संयोगकप ज्यापारनाला कारण कपालहें ॥ अते जो कार्यको किसी हारा उपजाने नहीं किंतु आपही उपजाने सो ज्यापरहीन कारण कहियेहैं । ईश्वर आदि जो नन साधारण कारण तिनसें भिन्न ज्यापारनाल। कारण करण कहियेहैं ऐसा कपालहें ॥ यातें घटका कपाल करण कहियेहैं ॥ औं कपालका संयोग असाधारण तो है ज्यापारनाल। नहीं ॥ यातें करण नहीं कहियेहैं ॥ केवल घटका कारणही कहियेहैं ॥

प्रत्यक्षप्रमाणके भेदको कथन ॥ ४ ॥

तैसे प्रत्यक्षप्रमाके नेत्रादिक इंद्रिय करणहें ॥ काहेतें नेत्रादिक इंद्रिय यनका अपने अपने विषयतें संबंध नहीं होवे तो प्रत्यक्ष प्रमा होवे नहीं इंद्रिय विषयका संबंध होवे तब होवेहे ॥ यातें इंद्रिय विषयका संबंध होवे तब होवेहे ॥ यातें इंद्रिय विषयका संबंध इंद्रियते उपजिके प्रत्यक्षप्रमाको उपजावेहे ॥ सो व्यापारहें । संबंधक्षप व्यापारवाले प्रत्यक्षप्रमाके असाधारण कारण इंद्रियहें यातें इंद्रियनको प्रत्यक्षप्रमाण कहेंहें ॥ इंद्रियजन्य यथार्थ ज्ञानको न्यायमतमें प्रत्यक्षप्रमा कहेंहें ॥ प्रत्यक्षप्रमाके करण इंद्रिय पट् हें यातें प्रत्यक्षप्रमाके पट् भेद हैं ॥ श्रोत्र १ त्वक् २ नेत्र ३ रसन ४ घाण ४ मन ६ ये षट् इंद्रियहें ॥ श्रोत्रजन्य यथार्थ ज्ञान श्रोत्रप्रमा

कहियेहैं ॥ १ ॥ त्वक्इंद्रियजन्य यथार्थज्ञान त्वाचप्रमा किर्विदे ॥ २ ॥ नेत्रइंद्रियजन्य यथार्थज्ञान चाक्षुषप्रमा किर्विहे ॥ ३ ॥ रसनइंद्रिय-जन्य यथार्थज्ञान रासनप्रमा किर्विहे ॥ ४ ॥ प्राणइंदियजन्य यथार्थज्ञान प्रापनप्रमा किर्विहे ॥ ४ ॥ प्राणइंदियजन्य यथार्थज्ञान प्राणजप्रमा किर्विहे ॥ ५ ॥ मनइंद्रियजन्य यथार्थज्ञान मानस-प्रमा किर्विहे ॥ ६ ॥ न्यायमतमें शुक्तिरज्ञतादिक प्रममी इंद्रियजन्यहै ॥ परंतु केवळ इंद्रियजन्य नहीं; किंतु दोषसहित इंद्रियजन्यहै । विसंवादीहै यथार्थ नहीं यातें शुक्तिमें रज्ञतका ज्ञान चाक्षुष ज्ञान तो है; चाक्षुषप्रमा नहीं ॥ ऐसेही अन्य इंद्रियतेंभी जो भ्रम होवे सो प्रमा नहीं ॥

प्रत्यक्षप्रमाके श्रोत्रजप्रमाका निरूपण ॥ ५ ॥

श्रोत्रइंदियतें शब्दका ज्ञान होवेहै ॥ और शब्दमें जो शब्दत्व जाति ताका भी ज्ञान होवेहै ॥ तैसें शब्दत्वके व्यापकत्वादिकनका औ तारत्वादिकनका ज्ञान होवेहै ॥ तैसैं शब्दाभाव औ शब्दमें तारत्वादिकनके अभावका ज्ञान होवेहै ॥ जाका श्रोत्रइंद्रियसैं ज्ञान होवै ताविषयसें श्रोत्रइंद्रियका संबंध कहा चाहिये ॥ यातैं संबंध कहियेहै ॥ न्यायमतमें चार इंदिय तो वायु अग्नि जल पृथिवीतें कमसे उपजेंहें ॥ औ भोत्र मन नित्यहें ॥ कणैगोलकमें स्थित आकाश-को श्रोत्र कहैंहैं ॥ जैसे वायु आदिकनतें त्वक् आदिक इंद्रिय उपजैहैं; वैसें आकाशतें श्रोत्र उपजेहै। यह नैयायिक नहीं मानेहें ॥ किंतु कर्णमें जो आकाश ताहीको श्रोत्र कहेंहैं ॥ औ गुणका गुणीसे समवायसंबंधः कहैंहैं ॥ शब्द आकाशका गुणहै ॥ यातैं आकाशहर श्रोत्रसे शब्दका समवायसंबंधहै ॥ यद्यपि भेरीआदिक देशमें जो आकाश तामें शब्द उपजैहें भी कर्णउपहित आकाशको श्रोत्र कहेंहें ॥ यातें मेरी आदिक उपहित आकाशमें शब्दका संबंधहै, क्रणेउपहित आकाशमें नहीं।। तथापि मेरी दंढके संयोगतें मेरीउपहित आकाशमें शब्द उपजेहैं॥ ताका कर्णउपहित आकाशतें संबंध नहीं ॥ यातें प्रत्यक्ष होवे नहीं ॥ परंतु ता शब्दसे और शब्द दश दिशा उपहित आकाशमें उपजेंहें तिनतें और उपजेंहें ॥ कर्णउपहित आकाशमें जो शब्द उपजेंहे ॥ ताका प्रत्यक्ष ज्ञान होवेहै औरका नहीं ॥ शब्दकी प्रत्यक्षप्रमा फल्हे ॥ श्रोत्रहंद्रिय करणहे ॥ औ त्वाच आदिक प्रत्यक्षज्ञानमें तो सारे विषयनका इंद्रियनसें संबंधही व्यापार है औ श्रोत्रप्रमामें विषयसे इंद्रियका व्यापार संबंध बने नहीं ॥ काहेतें और स्थानोंमें विषयनका इंद्रियनतें संयोग संबंध है ॥ श्रो शब्दका श्रोत्रसे समवायसंबंध है ॥ न्यायमतमें संयोग जन्य है समवाय नित्यहै ॥ त्वक्आदिक इंद्रियनका घटादिकनतें संयोग संबंध त्वक्आदिक इंद्रियनतें उपजेहै ॥ यातें व्यापारहे तैसे शब्दका श्रोत्रसे समवायसंबंध श्रोत्रजन्य नहीं ॥ यातें व्यापार बने नहीं ॥ किंतु श्रोत्रमनका संसोग व्यापार है । संयोग दोके आश्रित होवेहें ॥ जीत्रमनके आश्रित संयोग होवेहें सो दोनों संयोगके उपादान कारण श्रोत्र मन दोनोंहें ॥ यातें श्रोत्रमनका संयोग श्रोत्रजन्यहै, औ श्रोत्रजन्य ज्ञानका जन-कहै ॥ यातें व्यापारहै ॥

याके विषे ऐसी शंका होवैहै ॥ श्रोत्रमनका संयोग श्रोत्रजन्य तो है ॥ परंतु श्रोत्रजन्यप्रमाका जनक किस रीतिसेहै ॥

ताका यह समाधानहै:—आत्ममनका संयोग तो सर्वज्ञानका साधारण कारणहै ॥ यातें ज्ञानकी सामान्य सामग्री आत्ममनका संयोगहै ॥ औ प्रत्यक्षआदिक ज्ञानकी विशेष सामग्री इंद्रियादिकहैं ॥ यातें ओत्रजन्य प्रत्यक्ष ज्ञानके पूर्वभी आत्ममनका संयोग होवेहै तैसे मनका औ भोत्रका संयोग होवेहै ॥ मनका औ भोत्रका संयोग हुये विना भोत्रजन्य ज्ञान होवे नहीं काहेतें अनेक इंद्रियनका अपने अपने विषयनतें एक कालमें संबंध हुये भी एककालमें तिन सर्व विषयनके इंद्रियनतें ज्ञान होते नहीं ॥ ताके विषे यह हेतुहै ॥ मनके संयोगवाले इंद्रियका विषयतें संबंध

होदै तब ज्ञान होवैहै ॥ मनसे असंयुक्त इंद्रियका अपने विषयके साथ सुंबंध हुयेभी ज्ञान होवे नहीं ॥ न्यायमतमें परम अणु मन है ॥ यार्वे एक कालमें अनेक इंदियनतें मनका संयोग संभवे नहीं।। इस हेतुर्ते अनेक विषयनका अनेक इंद्रियनने एक कालमें ज्ञान होवे नहीं ॥ जो ज्ञानका हेतु इंद्रियमनका संयोग नहीं होने तौ एककालमें अनेक इंदियनका विषयनतें संबंध हुये एककालमें अनेक ज्ञान हुये चाहिये ॥ इस रीतिसे चक्षुरादि इंद्रियनका मनसे संयोग चाक्षुपादि ज्ञानका असाधारण कारणहै ॥ त्वाचज्ञानमें त्वक्मनका संयोग कारण 袁 ॥ औ रासनज्ञानमें रसनामनका संयोग कारणहे तैसे चाश्चप ज्ञानमें नेजमनका संयोग कारणहै ॥ औ घाणजज्ञानविषै घाणमनका संयोग कारणहै श्रोत्रज ज्ञानमें श्रोत्रपनका संयोग कारणहै ॥ इस रीविसे श्लोजमनका संयोग भोत्रसे उपजिकै श्लोत्रज ज्ञानका जनकहै ॥ यातेँ ब्यापार है ॥ आत्ममनका संयोग सर्वज्ञानमें हेतुहै ॥ यातें पहले आत्ममनका संयोग होवै तिसते अनंतर जो इंद्रियजन्य ज्ञान उपजैगा वा इंद्रियसे आत्मसंयुक्त मनका संयोग होवेहै ॥ केरि मनसंयुक्त इंद्रियका विषयते संबंध होने तन बाह्य प्रत्यक्ष ज्ञान होतेहै ॥ इंद्रिय विषयके संबंध विना वाह्य प्रत्यक्ष ज्ञान होवै नहीं ॥

विषयका इंदियसे संबंध अनेक प्रकारकाहै ॥ जहांशब्दका श्रोत्रसे प्रत्यक्ष ज्ञान होने तहां केषछ शब्दही श्रोत्रजन्य ज्ञानका विषय नहीं है ।। किंतु शब्दके पर्म शब्दकातिकमी ता ज्ञानके विषयहें ।। शब्दका तो श्रोत्रसे समवायसंबंध है ॥ औ शब्दके धर्म जो शब्दत्वादिक तिनसे श्रोत्तका समवेत समवायसंबंध है ॥ काहेतें गुणगुणीकी नाई जातिका अपने आश्रयमें समवाय संबंध होंनेहें ॥ यातें शब्दत्व जातिका शब्दमें समदाय संबंधहें ॥ समवाय-संबंध जो रहे ताको समवेत कहेहें ॥ श्रोत्रमें समवाय संबंधसे रहे जो शब्द सो श्रोत्रसमवेतहें ॥ ता श्रोत्रसमवेत शब्दत्वका समवाय

होनेतें श्रोत्रका शब्दत्वसे समवेत समवाय संबंध है ॥ तैसें श्रोत्रमें शब्द-की प्रतीति नहीं होने तब शब्दाभावका प्रत्यक्ष होनेहैं ॥ तहां शब्दाभाव-का श्रोत्रसे विशेषणता संबंध है ॥ जिस अधिकरणमें पदार्थका अभाव होवै तिस अधिकरणमें पदार्थके अभावका विशेषणता संबंध कहियेहै ॥ जैसे वायुमें रूप नहींहै ॥ यातें वायुमें रूपामावका विशेषणता संबंधहै ॥ जहां पृथिवीमें घट नहींहै तहां पृथिवीमें घटामावका विशेषणता संबंध है।। इस रीतिसे शब्दशून्य श्रोत्रमें शब्दाभावका विशेषणता संबंध है ॥ यातै श्रोत्रसे शब्दाभावका विशेषणता संबंध शब्दाभावके प्रत्यक्ष ज्ञानका हेतुहै जैसें श्रोत्रसे ककारादिक शब्दका प्रत्यक्ष होवेहैं ॥ तहां समवायसंबंधहें तैसे ककरादिकनमें कत्वादिक जो जाति तिनका समवेतसमवाय संबधसे -मत्यक्ष होवैहै ॥ औ श्रोत्रमें शब्दाभावका विशेषणतासंबंधसे प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तैसें श्रोत्रसमवेत ककारमें खत्वाभावका प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां श्रोत्रका खत्वाभावसे समवेत विशेषणता संबंध है ॥ काहेते श्रोत्र में समवेत कहिये समवाय संबंधसे रहै ॥ जो ककारतामें खत्वाभावका विशेषणता संबंधहै । इसते आदि छेके अभावके प्रत्यक्षमें श्रोत्रसे अनेक संबंधहें ॥ परंतु विशेषणतापना सर्व अभावनक संबंधनमेहै । यातें अभावके प्रत्यक्षमें श्रोत्रका एकही विशेषणता संबंधहै ॥ इस रीतिसे श्रोत्रजन्य प्रमाके हेतु तीन संबंधहैं ॥ शब्दके ज्ञानका हेतु समवाय संबंध है ॥ औ शब्दके धर्म शब्दत्वकत्वादिकनके ज्ञानका हेतु समनेत समवाय संबंध है औं अभावके श्रोत्रजन्य ज्ञानविषै विशेषणता संबंध है ॥ सो विशेषण-ता नानाप्रकारकी है ॥ शब्दाभावके प्रत्यक्षमें शुद्ध विशेषणता संवंधहै ॥ ककारविषै सत्वाभावके मत्यक्षमें समंवेत विशेषणता है ।। विशेषणता संबंधके अनंत भेदहैं तौनी विशेषणतापना सारेहै यातें विशेषणता एकही कहियेहैं ॥ शब्दके दो भेद हैं ॥ एक तो भेरी आदिक देशमें ध्वनिरूप शब्द होवेहैं ।। औं दूसरा कंठादिक देशमें वायुके संयोगते वर्णहर शब्द

होवैहै ॥ श्रोत्रइंद्रियतैं दोनों प्रकारके शब्दका प्रत्यक्ष होवैहै । औ वर्णरूप शब्दमें जो कत्वादिक जातिहैं तिन्हका जैसें समवेत समवाय संबंधसे प्रत्यक्ष होवैहै। तैसे ध्वनिरूप शब्दमें जो तारत्वमंदत्वादिक धर्महैं।। तिन्ह-काभी श्रोत्रसे प्रत्यक्ष होवेहै । परंतु कत्वादिक तो वर्णनके धर्म जातिरूप हैं ॥ यातैं कत्वादिकनका ककारादिरूप शब्दसैं समवाय संबंधहै ॥ औ ध्वनि शब्दके तारत्वादिक धर्म जातिरूप नहीं न्यायमतमें उपाधिरूप हैं ॥ याते तारत्वादिकनका ध्वनिरूप शब्दमें समवाय संबंध नहीं स्वरूपसंबंध है ॥ काहेतें न्यायमतमें जातिरूपधर्मका गुणका किया-का अपनै आश्रयमें समवायसंबंध कहेहैं ॥ जातिगुणिकयासें भिन्न धर्मकूं उपाधि कहैंहैं ॥ उपाधिका औ अभावका जो अपने आश्रयतें संबंध ताकूं स्वरूपसंबंध कहें हैं।। स्वरूपकूंही विशेषणता कहें हैं।। यातें जातिसैं भिन्न जो तारत्वादिक धर्म तिन्हका ध्वनिरूप शब्दैसे स्वरूपसं बंधहै ॥ ताहीकूं विशेषणता कहेंहैं ॥ यातें श्रोत्रमें समवेत जो ध्वनि तामें तारत्व मंदत्वका विशेषणता संबंध होनेतें श्रोत्रका औ तारत्व मंदत्वका श्रोञसमवेतिविशेषणता संबंध है इस रीतिसैं श्रोत्रइंदिय श्रोत्रप्रस्थ-माका करणहै ॥ श्रोत्रमनका संयोग व्यापारहै शब्दादिकनका प्रत्यक्षप्र-मारूप ज्ञान फल्हे ॥

प्रत्यक्षप्रमाके भेद त्वाचप्रमाका तिरूपण ॥ ६ ॥

त्वक् इंद्रियतें स्पर्शका ज्ञान होनेहैं तथा स्पर्शके आश्रयका ज्ञान होनेहैं ॥ औ स्पर्शके आश्रित जो स्पर्शत्व जाति ताका औ स्पर्शामान-का नी त्वक् इंद्रियतें प्रत्यक्ष होनेहैं ॥ काहेतें जा इंद्रियतें जिस पदार्थका ज्ञान होने ता पदार्थके अभावका औ ता पदार्थकी जातिका तिस इंद्रियतें ज्ञान होनेहैं ॥, पृथिवी जल तेज इन तीन इन्यनका त्वक्इंद्रियतें प्रत्यक्षज्ञान होनेहैं ॥ नायुका प्रत्यक्षज्ञान होने नहीं ॥ काहेतें प्रत्यक्षज्ञान होने ता इन्यका त्वाचप्र-

त्यक्ष होवेहै ॥ वायुमें स्पर्श तो है रूप नहीं ॥ यातैं वायुका त्वाचप्रत्यक्ष होवें नहीं ॥ वायुके स्पर्शका त्वक इंडियतैं प्रत्यक्ष होवेहै ॥ स्पर्शके प्रत्यक्षतें वायुका अनुभितिज्ञान होवेहै ॥

मीमांसाके मतमें वायुका प्रत्यक्ष होवेहै ॥ ताका यह अभिपायहै ॥ प्रत्यक्षयोग्य स्पर्श जा इच्यमें होवे ता इच्यका त्वाचप्रत्यक्ष होवेहै ॥ त्वक् इंडियजन्य इच्यके प्रत्यक्षमें रूपकी अपेक्षा नहीं केवल स्पर्शकी अपेक्ष है ॥ जैसें इच्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें उद्भूतरूपकी अपेक्षा है स्पर्शकी नहीं ॥ काहेतें ॥ जो इच्यके चाक्षुष प्रत्यक्षमें उद्भूतस्पर्शकी अपेक्षा होवे तो दीपकी तथा चंद्रकी प्रभामें उद्भूत स्पर्शहै नहीं ताका चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होवेगा ॥ और होवेहै ॥ और अणुकमें स्पर्श तो है उद्भूतस्पर्श नहींहे ॥ यातें त्वाचप्रत्यक्ष होवे नहीं केवल चाक्षुषप्रत्यक्ष होवेहे ॥ यातें केवल उद्भूतरूपवाले इच्यका वाक्षुषप्रत्यक्ष होवेहे ॥ तेसें केवल उद्भूतरूपक्ष तो वायुका नहीं होवेहे ॥ वायुक्ष स्पर्श तो वायुका नहीं होवेहे ॥ त्वाचप्रत्यक्ष होवेहे ॥ आर सर्व लोकनकूं ऐसा अनुभव होवेहे ॥ वायुका मेरेकूं त्वचासें प्रत्यक्ष होवेहे ॥ यातें वायुकावी त्वक्रंवियतें प्रत्यक्षहोवे हे ॥ यह मीमांसाका मतहे ॥

परंतु ।। न्यायिसद्यांतमें वायुप्रत्यक्ष नहीं ।। पृथिवी जल तेजमैंभी जहां उद्भूतक्षप औ उद्भूतस्पर्शेहें ताका त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै ॥ औरका नहीं प्रत्यक्ष योग्य जो रूप औ स्पर्श सो उद्भूत कहियेहै ॥ जैसे प्राण रसन नेजमें रूप औ स्पर्श दोनूंहें ॥ परंतु उद्भूत नहीं ॥ यातें पृथिवी जल तेजरूपवी तिन इंदियनका त्वाचप्रत्यक्ष औ चाशुषप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ औ झरोखेमें जो परम सूक्ष्म रज प्रतीति होवे सो अणुकरूप पृथिवीहें तामें उद्भुतक्षपहें ॥ यातें अणुक्का चाश्रपप्रत्यक्ष तो होवेहें ॥ उद्भुत स्पर्शके अभावतें त्वाचप्रत्यक्ष होवे नहीं। अणुक्कमें स्पर्शवी हें । परंतु सो स्पर्श उद्भुत नहीं ॥ वायुमें उद्भुतस्पर्श तो हे रूप नहीं ॥ यातें

वायुका त्वाचवत्यक्ष तथा चाक्षुषपत्यक्ष होवै नहीं ॥ यातैं यह सिद्ध हुवा इच्यके चाक्षुषपत्यक्षमें उद्भतस्तप हेतुहै ॥ औ इच्यके त्वाच प्रत्यक्षमें उ-द्धतरूप औ उद्धतस्परी दोनूं हेतुहैं ॥ जा इव्यमें उद्धतरूप औ उद्धत-स्परी होवें ताकाही त्वाचप्रत्यक्ष होवेहै ॥ जा द्रव्यका त्वाचप्रत्यक्ष होंने ता द्रव्यकी प्रत्यक्षयोग्य जातिका नी त्वाचप्रत्यक्ष होनेहैं घटका त्वाचपत्यक्ष होवे तहां घटमें प्रत्यक्षयोग्य जाति घटत्वहै ताकावी त्वाचपत्यक्ष होवेहै ॥ तैसे इन्य में जो स्पर्श संख्या परिमाण संयोग वि-भागादिक योग्यग्रुण तिन्हका औ स्वर्शादिकनमें स्वर्शत्वादिक जाति तिनकाची त्वाचपत्यक्ष होवेहै ॥ औ कोमछ इब्यमें कठिन स्पर्शका अभावहै शीतल जलमें उष्णस्परीका अभावहै ताकाबी त्वाचमत्यक्ष होवे है तहां घट आदिक द्रव्यतें इंदियका संयोग संबंधहै।। क्रियाजन्य संयोग होवेहै ।। औ दो बन्पका संयोग होवेंहैं।। त्वक्इंदिय वायुके परमाणुजन्यहै ।। यातैं वा-युक्त्य इन्यहै षटवी पृथिवीक्त्य इन्यहै ।। कहूँ तो त्वक् इंदियका गोलक जो शरीर ताकी कियातें त्वक घटका संयोग होवेहे ।। औ कहं घटकी कियातैं त्वक्षटका संयोग होवैहै ॥ कहूं दोनूंमें कियातें संयोग होवैहै ॥ नेत्रमें तो गोलकनें छोडिके केवल इंद्रियमें किया होवेहें ।। औ त्वक्ई-दियमें गोलकनें छोडिके स्वतंत्रमें किया कदेवी होवे नहीं ।। यातें त्वक्-इंदियका गोलक जो शरीर ताकी क्रियातैं वा घटादिक विषयकी कियातैं वा दोनुंकी कियातें त्वक्का घटादिक इव्यतें संयोग होवे तब त्वाचज्ञान होवैहै ॥ तहां त्वाचप्रत्यक्ष प्रमा फल्डहै ॥ त्वक्इंद्रिय करणहैं त्वक्इं-दियका घटतें संयोग व्यापारहै ॥ काहेतें त्वक् औ घटके संयोगके उपा-दानकारण घट त्वक् दोनूंहैं ॥ यातें त्वक इंदियजन्य वह संयोगहै ॥ औं त्वक्इंदियका कार्य जो त्वाच प्रमा ताका जनकहै इस कारणतें त्वक्का घटसें संयोग व्यापारहै ॥ जहां त्वक्सें घटकी घटत्व जातिका औं स्पर्शादिक गुणनका त्वाचमत्यक्ष होवै तहां त्वक्इंदिय करणहें औं

प्रत्यक्षप्रमा फुलहै ॥ औ संयुक्त समनायसंबंध व्यापारहै ॥ काहेतै त्वक्-इंद्रियतैं संयुक्त कहिये संयोगवाला जो घट तामैं घटत्व जातिका औ स्पर्शादिक गुणनका समवायहै ॥ तैसें घटादिकनके स्पर्शादिक गुण-नमें जो स्पर्शत्वादिक जाति तिनकी त्वाच प्रत्यक्ष प्रमा होवै तहां त्वक्इंड्रिय करणहे स्पर्शत्वादिकनकी प्रत्यक्षप्रमा फलहे ॥ संयुक्त समवेत समवाय संबंधहै सो व्यापारहै ॥ काहेतेँ ॥ त्वक्इंडियर्ते संयुक्त जो घट तामें समवेत -कहिये समवाय संबंधतें रहनेंवाछै स्पर्शादिक तिनमें स्पर्शा-दिकजातिका समवायहै ॥ संयुक्तसमवाय औ संयुक्तसमवेतसमवाय इन दोतूं संबंधमें समवाय भाग तो यद्यपि नित्यहै इंहियजन्य नहीं है तथापि संयोगवालेकूं संयुक्तकहैंहैं ॥ सो संयोगजन्यहै ॥ यातैं त्वक् इंदि-यका संयोग त्वक्जन्य होनैतें त्वक्संयुक्त समवाय औ त्वक्संयुक्त सम-वेतसमवाय त्वक्इंब्रियजन्यहै ॥ औ त्वक् इंब्रियजन्य जो त्वाचप्रमा ताके जनकहै ॥ यातैं व्यापारहै ॥ जहां पुष्पादिक कोमछ द्रव्यमें कठिन स्पर्शके अभावका औ शीतल जलमें उष्णस्परीके अभावका त्वाच प्र-त्यक्ष होवे तहां त्वक् इंद्रिय करणहै ॥ अभावकी त्वाचपमा फछहै औ इंदियतें अभावका त्वक्संयुक्त विशेषणता संबंधहै सो ट्यापारहै ॥ का-हेतें ॥ त्वक्इंदियका घटादिक द्रव्यतें संयोगहे यातें त्वक्संगुक्त कोमळ इच्यमें कठिन स्पर्शाभावका विशेषणता संबंधहै ॥ तैसें त्वक्संयुक्त शीतळ जळमें उष्णस्पर्शाभावका विशेषणता संबंधहै॥ जहां घटस्पर्शमें हृ पत्वके अभावका त्वाचमत्यक्ष होवे ॥ तहां त्वक्संयुक्त घटमें समवेत जो स्परी ताके विषे ह्रपत्वाभावका 'विशेषणतासंवध होनैतें त्वक्संयुक्त समवेत विशेषणता संबंधहै ॥ इस रीतिसें ॥ त्वाचप्रत्यक्षमें च्यारि संबंधहेतुहैं ॥ त्वक्संयोग १ ॥ त्वक्संयुक्तसमवाय ॥ २ ॥ त्वक्संयुक्तसमवाय ॥ ३ ॥ त्वक्संयुक्तसमवाय ॥ ३ ॥ त्वक्सं

जहां कोमल द्रव्यमें कितन स्पर्शामावहै ॥ तहां त्वक्के संयोग संबंधवाला कोमल द्रव्यहै ॥ ता त्वक्संबंध कोमलद्रव्यमें कितन स्पर्शामावका विशेषणतासंबंध स्पष्टहीहै ॥ जहां स्पर्शमं रूपत्वामावका प्रत्यक्ष होवे ॥ तहां त्वक्का स्पर्शतें संयुक्तसमवायसंबंधहै ॥ त्वक्सं संयुक्तसमवाय संबंधवाला होनैतें त्वक्संबंध स्पर्शहै तामं रूपत्वामावका विशेषणता संबंधहै ॥ इस रीतिसे त्वाच प्रमाके हेतु संयोगादिक च्यारि संबधहैं ॥

तैसँ चाक्षुषप्रमाके हेतुची नेत्रसंयोग १ ॥ नेत्रसंयुक्तसम्बाय २ ॥ नेत्रसंयुक्तसमवेत समवाय ॥ ३ ॥ नेत्रसंबंधविशेषणता ॥ ४ ॥ ये च्यारिसंबंधहें ॥ सोई व्यापार है जहां नेत्रसे घटादिक द्रव्यका चाक्षुच प्रत्यक्षहोवे ॥ तहां नेत्रकी क्रियासें इव्यके साथ संयोग-संबंधह सो संयोग नेत्रजन्य है औ नेत्रजन्य जो चाक्षुप प्रमा ताका जनक है ॥ यातैं व्यापारहै ॥ जहां नेत्रसें द्रव्यकी घटत्वादिक जातिका औ कपसंख्यादिक गुणनका प्रत्यक्ष होवे ॥ तहां नेत्रसंयुक्त इटयमें घटत्वादिक जातिका औ रूपादिक गुणनका समवाय संबंधहै ॥ यातें द्रव्यकी जाति औ गुणनके चाञ्चवप्रत्यक्षमें नेत्रसंयुक्त समवायसंबंध है ॥ जहां गुणमें रहनैवाली जातिका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवे ॥ तहां क्षपत्वादिक जातिसँ नेत्रका संयुक्तसमवेतसमवाय संबंहै ॥ काहेतें नेत्रसँ संयुक्त घटादिकनमें समवेत जो रूपादिक तिनमें रूपत्वादिकनका समवायहै॥ यचिप नेत्रसैं संयोग सकल द्रव्यनका संमवेहै ॥ तथापि तद्भतहत्वाले द्रव्यतैं नेत्रका संयोग चाक्षुषत्रत्यक्षका हेतुहै ॥ औ द्रव्यसे नेत्रका संयोग चाक्षुष प्रत्यक्षकां हेतु नहीं ॥ पृथिनी जल तेज ये तीनि इच्य रूपनालेहें और नहीं ॥ यातें पृथिवीजलतेजकाही चाक्षुषपत्यक्ष होवेहै ॥ इनमें भी जहां उद्भतक्तप होवै ताका चाक्षपप्रत्यक्ष हावैहै ॥ जामें अनुद्भतक्तप होवै ताका चाक्षपप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ जैसे बाण रसन नेत्र ये तीन इंद्रिय

कमतें पृथिवी जल तेजरूपहै ॥ औ तीनूमें रूपहै॥परंतु इनका रूप अनुद्धतहै उद्ग नहीं ॥ यातें इनका चाञ्चपप्रत्यक्ष होवें नहीं ॥ याते यह सिद्ध हुआ ॥ उद्भृतह्रपवाले पृथिवी जल तेजही चाक्षुपप्रत्यक्षके विषयहैं ॥ तिनमें कोई गुण चाक्षुपमत्यक्ष योग्यहै ॥ कोई चाक्षुपमत्यक्ष योग्य नहीं ॥ जैसे पृथिवीमें रूप १ ॥ रस २ ॥ गंघ ३ ॥ स्पर्श ४ ॥ संस्था 14 ॥ परिमाण ६ ॥ पृथक्त ७ ॥ संयोग ८ ॥ विभाग प्रत्व 90 ॥ अपरत्व ११ ॥ गुरुत्व १२ ॥ नत्व १३ ॥ संस्कार १४ ॥ ये चतुर्देश गुणहें ॥ इनमें गंधकूं छोडिकै सेहकूं मिलावै तो चतुर्दश जलके हैं ॥ इनमें रसगंधगुरुत स्नेहकूं छोडिके एकादश तेजकेहैं ॥ इनमें रूप संख्या परिमाण पृथक्त संयोगिविभाग परत्व अपरत्व इवत्व इतने गण चाक्षुपत्रत्यक्ष योग्यहैं ॥ और नहीं ॥ यातें नेत्रसंयुक्त समवायरूप संबंध तो सर्वगुणीते है ॥ नेत्रके योग्य सारे नहीं जितने नेत्रके योग्यहें उतने गणनकाही नेत्रसंयुक्त समवाय संबंधसे प्रत्यक्ष होवैहें ॥ स्पर्शमें त्वक् इंहियकी योग्यताहै नेत्र-की नहीं ॥ ह्रपमें नेत्रकी योग्यताहै त्वक्की योग्यता नहीं ॥ संख्या परिमाण पृथक्तव संयोग विभाग परत्व अपरत्व इवस्वमें त्वक् औ नेज़ दोनूंकी योग्यताहै यातें त्वक्संयुक्तसमवाय औ नेत्रसंयुक्तसमवाय दोनूं संबंध संख्यादिकनकै त्वाचप्रत्यक्ष औ चाक्षुषप्रत्यक्षके हेतुहैं ॥ रसमें केव-छ रसनकी योग्यताहै ॥ अन्य इंद्रियकी नहीं गंधमें घाणकी योग्यताहै ॥ अन्यकी नहीं ॥ जिस इंद्रियकी योग्यता जिसगुणमें है तिस इंद्रियतें ता गुणका प्रत्यक्ष होवेहै ॥ अन्यके साथि इंदियके संबंध हुयेबी प्रत्यक्ष होंवे नहीं ॥ तैसें घटादिकनमें जो रूपादिक चाक्षुषज्ञानके विषयहें ॥ तिनकी रूपत्वादिक जातिका नेत्रसंयुक्तसमवेतसमवायतैं चाक्षुषप्रत्यक्ष होवेहें ॥ और जो रसादिक चाक्षुषज्ञानके विषय नहीं तिनमें रसत्वादिक जातिसें नेत्रका संयुक्तसमवेतसमवाय संबंधहै तौ बी चाक्षपपत्यक्ष हावे

नहीं ॥ यातें यह सिद्ध हुवा उद्भूतरूपवाछे दृष्यका नेत्रके संयोगतें चाक्षुप-ज्ञान होवेहैं ॥ उद्भूतरूपवाछे दृष्यकी नेत्रयोग्य जातिका औ नेत्रयोग्य गुण-का संयुक्तसमवायसंबंधतें चाक्षुष प्रत्यक्ष होवेहै ॥ तैसें नेत्रयोग्य गुण-की रूपत्वादिक जातिका नेत्रसंयुक्त समवेतसमवाय संवधते चाक्षण पत्य-क्ष होवेहै तैसे अभावका नेत्रसंबंधसे चाषक्षुप्रत्यक्ष होवेहै ॥ जहाँ मृतल्पें घटाभावका चाक्षुपप्रत्यक्षहोवै ॥ तहां भूतलभें नेत्रका संयोगसंबंधहै ॥ यातें नेत्रसंबंध भुतलमें घटाभाषका विशेषणता संबंधहै ॥ तैसें नील घटमें पीतरूपके अभावका चाक्षपप्रत्यक्ष होवै ॥ तहां नेत्रसें संयोग होनेते नेत्र-संबंध नीलघटमें पीतरूपामावका विशेषणता संबंधहै ॥ तैसे घटके नील-इत्पमें पीतत्व जातिके अभावका चाक्षुपप्रत्यक्ष होवेहै ॥ तहां नेत्रमें संय-कसमवायसंबंधवाला नीलहराहै ॥ यातें नेत्रसंबंध जो नीलहर तामें पीतत्वाभावका विशेषणता संवंध होनैतें नेत्रसंबद्ध विशेषणतासंबंध है इस रीतिसे ॥ नेत्रसंयोग १ ॥ औ नेत्रसंयुक्तसमवाय २ ॥ तथा नेत्रसंयुक्तसमवेतसमवाय ३ ॥ तैसे नेत्रसंबद्धविशेषणता थ ॥ ये च्यारिसंबंध चाक्षुपंत्रमाके हेतुहैं ॥ सो वो व्यापारहै ॥ औ नेत्र करणहै चाक्षुषत्रमा फलहै ॥ जैसैं त्वक् औ नेत्रसे द्रव्यका मत्यक्ष होवेहै ॥

प्रत्यक्षप्रमाके भेद रासनप्रमाका निरूपण ॥ ८॥

तैसे रसनइंदियसे द्रव्यका तो प्रत्यक्ष होवे नहीं ॥ किंतु रसका औ
रसत्व मधुरत्वादिक रसकी जातिका तथा रसाभावका मधुरादि रसमें
अम्छत्वादिक जातिक अभावका रासन प्रत्यक्ष होवेहे ॥ यातें रासन
प्रत्यक्षके हेतु रसनइंदियतें विषयनके तीनि संबंध हैं ॥ रसनसंयुक्त
समवाय १ ॥ रसनसंयुक्तसमवेतसमवाय २ ॥ रसनसंवंधिवशेषणता ॥
३ ॥ जहां फळके पधुर रसका रसन इंदियतें रासन प्रत्यक्ष होवे ॥
तहां फळ औ रसनका संयोगसंवंधहै ॥ यातें रसनसंयुक्त फळहे तामें रस
गुणका समवाय होनेतें रसके रासनप्रत्यक्षमें संयुक्तसमवायसंवंधहै सो
व्यापारहें ॥ काहेतें ॥ संयुक्तसयवायसंवंधमें जो समवाय अंशहै सो तो

नित्यहें रसनजन्य नहीं ॥ परंतु संयोगअंश रसनजन्यहें ॥ औ रसनइंद्रियजन्य जो रसका रासन साक्षातकार ताका जनक है यातें व्यापारहे ॥
तिस व्यापारवाळा रासनप्रत्यक्षका असाधारण कारण रसनइंद्रियहे ॥
यातें करण होनेतें प्रमाणहे ॥ औ रासनप्रमा फळहे ॥ तैसें रसमें रसत्व
जातिका औ मधुरत्व अम्ळत्व ळवणत्व कटुत्व कपायत्व तिकत्व कृष पृट्
धर्मनका रसनइंद्रियतें रासन साक्षात्कार हातेंहै ॥ तहां रसनसें फळादिक
द्रव्यका संयोगहे ॥ ता द्रव्यमें रस समवेत होवेंहै ॥ यातें रसनसंयुक्त जो
द्रव्य तामें समवेत कहिये समवायसंवयसें रहनेंवाळा रस है तामें रसत्वका
औ रसत्वके व्याप्य जो मधुरत्वादिक तिनका समवाय होनेतें रसनसंयुक्त
समवेतसमवाय संवंधहे ॥ तैसें फळके मधुररसमें अम्ळत्वामावका रासन
प्रत्यक्ष होवेहें ॥ तहां रसनइंद्रियका अम्ळत्वामावसें स्वसंवद्ध विशेषणता
संवंधहे ॥ काहेतें संयुक्तसमवायसंवंधसें रासनसंवद्ध मधुर रसहे तामें अम्ळत्वाभावका विशेषणता संवंधहे ॥ यातें रसनइंद्रियका अम्ळत्वामावसें
संयुक्तसमवेतविशेषणता संवंधहे रसनाइंद्रियजन्य रासनप्रत्यक्षके हेतु
तीनि संवंध हैं ॥

प्रत्यक्षप्रमाके भेद त्राणजप्रमाका निरूपण॥ ९॥

तैसे ब्राणजभरयक्ष भमा हाने ।। तहांनी ब्राणके निषयनतें तीनि संवंध हेतुहैं ।। ब्राणसंयुक्त समनाय १ ॥ ब्राणसंयुक्त समनेतसम्भाय २ ॥ ब्राणसंयुक्त समनेत होता नहीं ॥ किंतु गंधगुणका भरयक्ष होते हैं ॥ जो बच्यका भरयक्ष होता तो ब्राणका संयोग संवंध परयक्षमें कारण होता बंच्यका भरयक्ष ब्राणसें होने नहीं ।। यातें ब्राणसंयोग भरयक्षका हेतु नहीं ।। आ गंध ब्राणसें साक्षात्संवंधि नहीं ॥ विकृत पुष्पादिकनमें गंधका समनाय संवंधि ।। औ प्राणसंयुक्त समनाय संवंधि पृष्पादिकनका संयोगसंवंधि ॥ यातें ब्राणसंयुक्त समनाय संवंधि गंधका ब्राणकों भरयक्ष होनेहैं ॥ अन्य गुणका ब्राणतें भरयक्ष होने नहीं ॥ परंतु गंधमें जो गंधरकोति तार्की अनेपरवक्ति विद्याप्य होने नहीं ॥ परंतु गंधमें जो गंधरकोति तार्की अनेपरवक्ति विद्याप्य

जो सुगंधत्व दुर्गंधत्व तिनकाची घाणज प्रत्यक्ष होवेहै ॥ तैसें गंधाभावका बी ब्राणज प्रत्यक्ष होवैहै ॥ काहेतैं ॥ जा इंद्रियतैं जिस पदार्थका ज्ञान होवै ताकी जातिका औं ताके अभावकाबी तिस इंदियतें ज्ञान होवैहै ॥ जहां गंधत्वका औ सुगंधत्व दुर्गंधत्वका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां घाणसंयुक्त-समवेतसम्बायसंबंध घाणज प्रत्यक्षका हेतुहै ॥ काहेतैं घाणसंयुक्त जो पुष्पादिक तिनमें समवेत गंधहै ॥ तामें समवाय गंधत्वादिकनका है । तैसे पुष्पके सुगंधमें दुर्गधत्वके अभावका ब्राणज प्रत्यक्ष होवेहै ।। तहां ब्राणका दुर्गधुत्वाभावसे स्वसंबद्ध विशेषणता संबंधहै ॥ काहेते ॥ संयुक्त समवायसबंधसे बाणसंबद्ध जो सुगंध तामें दुर्गधत्वाभावका विशेषणता संबंध है ॥ जहां पुष्पादिक दूरी होवें औं गंधका प्रत्यक्ष होवे ॥ तहां यगपि ॥ पुष्पमै किया दीसे नहीं ॥ यातें पुष्पादिकनका प्राणतें संयो-गकै अभावतें प्राणसंयुक्त समवायसंबंध संभवें नहीं ।। तथापि ।। गैध तो गुणहै ।। यातें केवळ गंधमें किया होवे नहीं किंतु गंधके आश्रय जो पुष्पादिकनके सूक्ष्म अवयव तिनमें कियाहोयकै बाणतें संयोग होवँहै।। यातें ब्राणसंयुक्त जो पुरुपादिकनके अवयव तिनमें गंधका समवाय होनते ।। घाणसंयुक्त समवाय संबंधही गंधके घाणजपत्यक्षका हेतुहै। इस रीतिसैं त्राणजपत्यक्षके हेतु तीनि संबंधहें ॥ सो व्यापारहें ॥ वाणइंडिय कारण है वाणजप्रत्यक्षप्रमा फल्हे ।। इस रीतिसँ श्रोत्रादिक पंचइंडियनतें बाह्य पदार्थनका ज्ञान होवेहे ।।

मानसप्रत्यक्षप्रमाका निरूपण ॥ १०॥

आत्मा औ आत्माके सुरकादि धर्म औ आत्मत्व जाति तथा सुर्व-त्वादिक जाति इनका प्रत्यक्ष श्रोत्रादिकनतैं होवे नहीं ।। किंतु आत्मादिक जो आंतरपदार्थ तिनके प्रत्यक्ष का हेतु भनइंद्रिय है ।। आत्मा औ ताके सुरवादिकधर्मनतैं भिन्नकूं बाह्य कहेंहैं ।। आत्मा औ ताके धर्मनकूं आंतर कहेंहैं ।। जैसें बाह्य प्रत्यक्षप्रमाके करण श्रोत्रादिक इंद्रियहें ।। तैसें आंतर जो आत्मादिक तिनकी प्रत्यक्षप्रमाका करण मनहै ।। यातें मननी

मत्यक्षप्रमाणहे औ इंद्रियहै ॥ मनमें किया होयकै आत्मासें संयोग होने त्तव आत्माका मानसप्रत्यक्ष होवेहै ॥ तहां आत्माका मानसप्रत्यक्षरूप फल तो प्रमाहै औ आत्ममनका संयोग व्यापारहै ॥ काहेतें आत्ममन-का संयोग मनजन्य है औ मनजन्य जो आत्याकी प्रत्यक्षप्रमा ताका ज-- नक है यातैं व्यापारहै !! तिस संयोगह्नप व्यापारवाला आत्माकी प्रत्य-अप्रमाका असाधारण कारण मनहै ॥ सो प्रमाणहै ॥ ज्ञान इच्छा अयत्न सुख दुःख देष ये आत्मा के गुण हैं ॥ विनके साक्षात्कारका हेतुंबी मन प्रमाणहै ॥ तहां मनके साथि ज्ञानादिकनका साक्षात्संबंध तो है नहीं ॥ किंतु परंपरा संबंधहै ॥ अपने संबंधीका संबंध परंपरा संबंध कहियेहैं ॥ ज्ञानादिकनका आत्मामें समवाय संबंधहै यातें ज्ञानादिकनका संबंधी आत्माहै तासे मनका संयोग होनेतें परंपरासंबंध मनसें ज्ञाना-दिकनका है ॥ सो ज्ञानादिकनका मनतें स्वसमवायि संयोगसंबंधहै । र्य कहिये ज्ञानादिक तिनका समवायी कहिये समवायवाला जो आत्मा ताका मनसे संयोगहै तैसे मनका ज्ञानादिकनतेंथी परंपरा संबंधहै ॥ सो मनःसंयुक्त समवायहै ॥ मनसैं संयुक्त कहिये संयोगवाळा जो आत्मा तामें ज्ञानादिकनका समवाय संबंध है तैसें ज्ञानत्व इच्छात्व प्रयत्नत्व सुसत्व दुः-स्वत्व द्वेषत्वका मनसे प्रत्यक्ष होवे है ॥ तहां मनसे ज्ञानत्वादिकनका स्वा-श्रयसमवायिसंयोगसंबंध है स्व कहिये ज्ञानत्वादिक तिनके आश्रय जो ज्ञानादिक तिनका समवायी आत्मा ताका मनसें संयोगहै।। तैसें मनका ज्ञानत्वादिकनतें मनःसंयुक्त समवेत समवाय संबंध है ॥ काहेतें मनःने 🖟 संयुक्त आत्मामें समवेत जो ज्ञानादिक तिनमें ज्ञानत्वादिकनका समवाय संबंधहै ॥ तैसे आत्मामें सुखामाव औ दुःसाभावका प्रत्यक्ष होवै।। तहां मनःसंबद्धविशेषणता संबंधहे ॥ काहेतें मनसें संबद्ध कहिये संयोग संबंधवाळा जो आत्मा तामें सुखाभाव औ दुःसाभावका विशेषणता संबंधहै ॥ औ सुलमें दुःसत्वामानका प्रत्यक्ष होवेहै ॥ तहां मनःसं-

युक्त समवाय संबंधसे मनःसंबद्ध कहिये संबंधवाला जो सुख तामें दुःखत्वाभावका विशेषणता संबंधहै ॥ काहेतैं मनसे संयुक्त कहिये संयोगवाला जो आत्मा तामें सुखादिक गुणनका समवाय संबंधहै ॥ औं अभावका विशेषणता संबंधही होवैहै ॥ इस रीतिसे अभावके मानस पत्यक्षका हेतु मनःसंबद्ध विशेषणतासंबंध एकहीहै ।। जहां आत्मामें मुखाभावादिकनका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां संयोगसंबंधसे मनःसंबद्ध जो आ-त्मा तामें सुखाभावादिकनका विशेषणता संबंधहै औ सुखादिकनमें दु:-सत्वाभावादिकनका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां संयुक्त समवायसंबंधसें मनःसंबद्ध कहिये मनके संबंधवाले सुखादिकहैं ॥ कहूं साक्षात्संबंधसें मनःसंबद्धमें कहूं परंपरासंबंधसे मनःसंबद्धमें अभावका विशेषणता संबंधहे इस रीतिसे मानसप्रत्यक्षके हेतु च्यारि संबंधहें ॥ मनःसंयोग १॥ संयुक्तसमब(य २ ॥ मनःसंयुक्तसम्वेतसम्वाय वद्विशेषणता ४ ॥ मानसप्रत्यक्षके हेतु च्यार्क संवधक्रप व्यापारहें ॥ संबंधहर विदेशारियाकी असाधारण कारण मन करण है ॥ ममाणहे ।। आत्मसुलादिकनका मानस साक्षात्काररूप प्रमा फल्हे ।। जैसे अात्मगुण सुसादिकनके पत्यक्षका हेतु संयुक्तसम्बायसंबंधहै ॥ तैसे धर्म अधर्म संस्कारादिकवी आत्माक गुणहैं ॥ याते तिन्हते मनका संयुक्तसमवायसंबंध तो है।। परंतु धर्मादिक गुण प्रत्यक्ष योग्य नहीं ाहि याते वर्मादिकनका मानसप्रत्यक्ष होने नहीं ।। प्रत्यक्ष योग्यता जामे नहीं ताका भत्यक्ष होवै नहीं।। जहां आश्रयंका भत्यक्ष होवै ।। तहां सं-मोगका प्रत्यक्ष होवेहै ।। जैसे दो अंगुठी संयोगके आश्रयहैं ।। अंगुठी दोका चाक्षपपत्यक्ष होवै तक संयोगका चाक्षपपत्यक्ष होवेहै ।। और अंगु-छीका त्वाचिप्रत्यक्ष होत्रेहें तब अगुछीके संयोगका त्वाचर्पत्यक्ष होवेहें गा तैसे अत्मिमनक संयोगते आत्माका मानस प्रत्यक्ष होनेहे ॥ तहा संयो-र्गका आश्रय आत्माहै ।। यात संयोगकाची मानसपत्यक्ष हुवा चाहिये ।।

तथापि संयोगके आश्रय दो होवैहैं ॥ जहां दोनुवोंका पत्यक्ष होवे तहां संयोगका प्रत्यक्ष होवेहै ॥ जहां एकका प्रत्यक्ष होवे एकका नहीं होवे तहां संयोगका पत्यक्ष होवे नहीं ॥ जैसे दो घटका प्रत्यक्ष होवेहे यातैं तिन्हके संयोगकानी पत्यक्ष होनेहै ॥ औ घटकी कियातें घट आ-काराका संयोग होवेहै ॥ तहां संयोगके आश्रय घट औ आकशहें ति-. नमें घटतो प्रत्यक्षहै ॥ औ आकाश प्रत्यक्ष नहीं ॥ यातें तिनका संयो-गनी प्रत्यक्ष नहीं ॥ इस रीतिसैं आत्ममनकै संयोगके आश्रय क्षात्मा औ मनहैं तिनमें आत्माका वो मानसप्रत्यक्ष होवेहै ॥ मनका नहीं होवे-है ।। यातें आत्ममनके संयोगका मानसप्रत्यक्ष होवे नहीं ॥ आत्माका औ ज्ञान सुखादिकनका मानसपत्यक्ष होवैहै ।। तहां ज्ञानसुखादिकनकूं छोडिकै केवल आत्माका प्रत्यक्ष होवै नहीं ।। औ आत्माकूं छोडिकै केवल ज्ञान सुसादिकनका परयक्ष होवे नहीं ॥ किंतु ज्ञान इच्छा छति सुख दुःखं देय इन गुणोंमें किसी एक गुणका औ आत्माका मानसप्रत्यक्ष होवेहै ॥ में जानुंह इच्छावालाहू प्रयत्नवालाहू सुसीहूं दुःसीहूं देववालाहूँ ॥ इस रीतिसे किसी गुणकूं विषय करता हुआ आत्माका मानसप्रत्यक्षहो-. वेहै ।। इस रीतिसे इंडियजन्य पत्यक्षप्रमाके हेतु इंडियके संबंधहें सो व्यापा-रहें ॥ इंद्रिय प्रत्यक्षप्रमाणहें ॥ इंद्रियजन्य साक्षात्कार प्रत्यक्षप्रमा फल हैं ॥ यहन्यायशास्त्रका सिद्धांत है ॥ ,

प्रत्यक्षप्रमाके करणका विचार ॥ ११ ॥

औ गौरीकांत भट्टाचार्यने यह लिखाहै ॥ शत्यक्षप्रमाका इंदिय करण नहीं ॥ किंतु जो इंदियके संबंध व्यापार कहेंहैं ॥ सो करणहें औं इंदिय कारणहें करण नहीं ॥ ताका यह अभिप्रायहै ॥ व्यापारवाला कारण करण नहीं कहियहै ॥ किंतु जाके हुयेतें कार्यमें विलंब न होने ॥ किंतु अव्यवहित उत्तरक्षणमें कार्य होने ॥ ऐसा कारण करण कहियेहैं ॥ इंदियका संबंध हुयेतें प्रत्यक्षप्रमाह्य कार्यमें विलंब नहीं होनेहैं ॥ किंतु

इंदियसंबंधतें अन्यविहत उत्तरक्षणमें प्रत्यक्षप्रमारूप कार्य अवश्य होवेहै ।। यातें इंदियका संबंधही करण होनेतें प्रत्यक्ष प्रमाणहे ।। इंदिय नहीं इसा मतमें घटका करण कपाल नहीं ।। किंतु कपालका संयोग करणहे ।। ओं कपाल कारणतो घटका है करण नहीं ।। तैसें पटके करण तंतु नहीं ।। किंतु तंतुसंयोग है पटके कारण तो तंतुहैं करण नहीं ॥ इस रीतिसें प्रथम-पक्षमें जो ज्यापारह्म कारण मानेहें सो इस पक्षमें करणहें ॥ और जो करण मानेहें सो केवल कारण हैं ॥

ज्ञानके आश्रयका कथन ॥ १२ ॥

प्रत्यक्ष ज्ञानका आश्रय आत्माहै सो कर्ताहै ॥ ताहीकूं प्रमाता औ ज्ञाता कहेंहैं ॥ प्रमाज्ञानका कर्त्ता प्रमाता कहियहै ॥ ज्ञानका कर्त्ता ज्ञाता कहियहै ॥ ज्ञानका कर्ता ज्ञाता कहियहै सो ज्ञानभाम होवे अथवा प्रमा होवे न्यायसिद्धांतमें जैसें प्रमाज्ञान इंद्रियजन्यहै तैसें भ्रमज्ञानकी इंद्रियजन्यहै ॥ परंतु भ्रमज्ञानका कारण जो इंद्रिय सो भ्रमज्ञानका कारण तो कहियहै प्रमाण नहीं कहिन्येहै ॥ काहेतें प्रमाका असाधारणकारण प्रमाण कहिये है ॥

अमज्ञानका विचार ॥ १३–१७॥ न्यायमतके अनुसार अमकी रीति ॥ १३॥

जहां भम होवे तहां न्यायमतमें यह रीतिहै ॥ दोष सहित नेत्रका संयोग रज्जुर्स जब होवे- तब रज्जुत्वधर्मसें नेत्रका संयुक्त समवाय संबंध ती है ॥ परंतु दोषके बळतें रज्जुत्व भासे नहीं ॥ किंतु रज्जुमें सर्पत्व भासेहै ॥ यद्यपि सर्पत्वसें नेत्रका संयुक्त समवाय संबंध नहींहै ॥ तथापि इंद्रियके संबंध विनाही दोष-बळतें सर्पत्वका संबंध रज्जुमें नेत्रसें प्रतीत होवेहै ॥ परंतु जाकूं दंडत्वकी स्मृति पूर्व होवे ताकूं रज्जुमें दंडत्व भासेहै ॥ जाकूं सर्पत्वकी पूर्व स्मृति होवे ताकूं रज्जुमें सर्पत्व भासेहै ॥

वस्तुके ज्ञानमें विशेषणके ज्ञानकूं हेतुता ॥ १४ ॥ जहां दोपरहित इंद्रियतें यथार्थजान होवै ॥ तहांची विशेषणका ज्ञान

हेतुहै ॥ यातेँ रज्जुज्ञानतें पूर्व रज्जुत्वका ज्ञान होनेहै ॥ काहेतें श्वेतउ-ष्णीप श्रेतकं चुकवान यष्टिधर बाह्मणसें नेत्रका संयोग होवे ॥ तहां कदा-चित् मनुष्यहै ।। ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् बाह्यणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् यष्टिधर ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित कंचुकवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित श्वेतकंचुकवाला बाह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित उष्णीपवाला बाह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवेहै ॥ कदाचित् श्वेतरुणीषवाला बाह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवेहे ॥ कदाचित् उष्णीपवाला कंचुकवाला यष्टिधर ब्राझणहे ॥ ऐसा ज्ञान होवेहै ॥ कदाचित् श्वेतउष्णीषवाला श्वेतकंचुकवाला यष्टिधर बाह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवेहै ॥ तहां नेवसंयोग वो सारै ज्ञानोंका साधार-ण कारणहै ॥ ज्ञानांकी विलक्षणतामें यह हेतुहै ॥ जहां मनुष्यत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवै ॥ वहां मनुष्यहै ॥ ऐसा चाक्षुप ज्ञान होवेहैं ॥ जहां बाह्मणत्वका ज्ञान औ नेत्रसंयोग होवे तहां बाह्मणहै ॥ ऐसा चाशुपतान होवैहै ॥ जहां यप्टि औ ब्राह्मणत्वका ज्ञान औ . नेत्रसंयोग होवै ॥ तहां यष्टिथर त्राक्षणहै ॥ ऐसा चाक्षण ज्ञान होवेहै॥ जहां कंचुक भी बाह्मणत्वरूप दो विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां कंचुकवाला बाह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षपज्ञान होवेहै ॥ जहां श्वेतताविशिष्ट कंचुकरूप औ बाह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवै॥ तहाँ श्वेतकंचुकवाळा त्राह्मणहै॥ऐसा चाक्षुपज्ञान होवै ॥ जहां उष्णीष औ बाह्मणत्वरूप दो विशेषणका ज्ञान होवै ॥ तहां उष्णीष-वाळा बासणहै ॥ ऐसा चाक्षुषज्ञान होवैहै ॥ जहां श्वेतताविशिष्ट उष्णी-पहुप विशेषणका औ बाह्मणत्वहूप विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवैहै ॥ तहां श्वेतउष्णीषवाला बासणहै ॥ ऐसा चाक्षुपज्ञान होवैहै ॥ जहां उष्णीषकंचुक यष्टि ब्राह्मणत्व इन च्यारिविशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवे ॥ तहां उप्णीपवाटा कंचुकवाटा यष्टिधर बाह्मणहे ॥ ऐसा चाक्षुव ज्ञान होवेहै ॥ जहां श्वेतताविशिष्ट उष्णीषविशेणका औ श्वेतता

विशिष्ट कंचुकविशेषणका तैसैं यष्टि औ ब्राह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां श्वेतउष्णीप श्वेतकंचक यष्टिधर त्राह्मण है ॥ ऐसा चाक्षपज्ञान होवैहै ॥ इसरीतिर्से जिस विशेषणका पूर्वज्ञान होवै तिस विशेषणविशिष्टका इंदियतें ज्ञान होवैंहै ॥ तहां इंदियका संबंध तो सारै तुल्यहै विशिष्टपत्यक्षकी विरुक्षणताका हेतु विरुक्षण विशेषण ज्ञानहै ॥ जो विरुक्षण विशेषण ज्ञानकूं कारण नहीं माने तो नेत्र-संयोगतें बासणके सारे ज्ञान तुल्य हुये चाहिये॥ जहां घटसें नेत्रका तथा त्वक्का संयोग होवे ॥ तहां कदाचित् घट है ऐसा प्रत्यक्ष होवेहै ॥ कदाचित पृथिवी है ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित घट पृथिवी है ॥ऐसा ज्ञान हं।वैहै॥जहां वटत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ इंदियका संयोग होवै ॥ तहां घटहै ॥ ऐसा प्रत्यक्ष होवैहै ॥ जहां पृथिवीत्वरूपविशेषणका ज्ञान औं इंदियका घटतें संयोग होवे तहां पृथिवी है ॥ ऐसा प्रत्यक्ष होवे है ॥ जहां घटत्व पृथिवीत्व इन दोनूं विशेषणका ज्ञान औ इंद्रियका संयोग होवै ॥ तहां घट पृथिवीहै ॥ ऐसा अनुयक्ष होवे है ॥ इसरीतिसें घटसें इंद्रियका संयोगरूप कारण एक है ॥ औ विषय घटवी एकहै ॥ औ घटत्व पृथिषीत्वजाति घटमें सदा रहैहै ॥ तौबी कदाचित् घटत्व सहित घटमात्रंकू ज्ञानविषय करहे।।इटयत्व पृथिवीत्वादिक जाति औ रूपादिक गुणकूं घटहे ॥ यह ज्ञान विषय करें नहीं ॥ कदाचित् पृथिवी है।। ऐसा घटका ज्ञान घटमें घटत्वकूंबी विषयकरे नहीं ॥ किंतु पृथिवीत्व औ घट तथा पृथिवीत्वके संबं-धकूँ विषय करेहै ॥ कदाचित पृथिवीत्व घटत्व जाति औ तिनका घटमें संबंध तथा घट इनकूं विषय करेहै ॥ इस रीतिसैं ज्ञानका भेद सामग्रीभेद विना संभवे नहीं ॥ तहां विशेषण ज्ञानरूप सामग्रीका भेदही ज्ञानकी विलक्षणताका हेतुहै ॥ जहां घटहै ऐसा ज्ञान होने ॥ तहां घट औ घटत्व औ घटमें घटत्वका समवाय संबंध भासेहै ॥ जहां पृथिवी है ॥ ऐसा घटका ज्ञान होवे ॥ तहां घट औ पृथिवीत्व औ घटमें पृथिवीत्वका समवाय संबंध भासेहै ॥-

विशेषण औ विशेष्यका स्वरूप ॥ १५॥

तहां घटत्व पृथिवीत्व विशेषण है घट विशेष्य है ॥ काहेतें संब पका प्रतियोगी विशेषण कहियेहै।। संबंधका अनुयोग विशेष्य कहिये है।। जाका संबंध होने सो संबंधका प्रतियोगी ।। औ जामें संबंध होने सो अतुयोगी कहियेहैं।। वटत्वका पृथिवीत्वका समवायसंबंध घटमें भासेहै ।। याते घटत्व पृथिवीत्व समवायसंनं पके प्रतियोगी होनैते विशेषण हैं संबंधका अनुयोगी घटहै ।। यातें विशेष्य है जहां दंही पुरुषहै ।। ऐसा ज्ञान होने ।। तहां दंडत्वविशिष्ट दंडसंयोगसंबंधतें पुरुषत्वविशिष्ट पुरुषमें भारीहै।। ताकाही काष्ट्रबाला मनुष्यहै ॥ ऐसा ज्ञान होवै ॥ तहां काष्ट्रव-विशिष्ट दंड मनुष्यत्व विशिष्ट पुरुषमैं संयोगसंबंधतें भासेहै ॥ प्रथम ज्ञानमें दंडत्वविशिष्ट दंडसंयोगका प्रतियोगी होनेतें विशेषणहे ॥ पुरुषत्व-विशिष्ट पुरुषसंयोगका अनुयोगी होनेतें विशेष्यहै ॥ द्वितीय ज्ञानमें काष्ठ-त्वविशिष्ट दंड प्रतियोगीहै ॥ मनुष्यत्वविशिष्ट पुरुष अनुयोगीहै ॥ दोनों ज्ञानूमें यचिष दंड विशेषणहै ॥ पुरुष विशेष्यहै ॥ तथापि प्रथम ज्ञान-में तो दंडविषे दंडत्व भासेहै ॥ काष्टत्व भासे नहीं ॥ पुरुषमें पुरुषत्व भासे है ॥ मनुष्यत्व भासे नहीं ॥ तैसे द्वितीय ज्ञानमें दंडविषे काष्टरंद भासेहै ॥ दंडत्व आसे नहीं ॥ औ पुरुषमें मनुष्यत्व भासेहै ॥ पुरुषत्व भासे नहीं ॥ दंइत्व औं काष्ट्रत्व दंडके विशेषणहैं ॥ काहेतें दंडत्वादिकनका दंडमें जो संबंध ताके प्रतियोगी दंडत्वादिक हैं ॥ औ दंडत्वादिकनका दंडमें संबंध है ॥ यातें संबंधका अनुयोगी होनेतें दंड विशेष्यहै ॥ इस रीतिसें दंडत्वका दंड विशेष्यहै ॥ औ पुरुषका दंड विशेषणहै ॥ काहेर्ते दंडका पुरुषमें जो संयोगसंबंध ताका प्रतियोगी दंडहै ॥ याँते पुरुषका विशेषणहै ता संयोग-का पुरुष अनुयोगीहै ॥ याँते विशेष्यहै ॥ जैसे पुरुषका दंड विशेषणहै ॥ तैसे पुरुषत्व मनुष्यत्वची पुरुषके विशेषणहें ॥ काहेतें जैसे दंडका पुरुषमें संयोग्नसंबंध भासेहै ॥ तेसे पुरुषत्वादिक जातिका समवायसंबंध भासेहै ॥

ता संबंधके पुरुषत्वादिक प्रतियोगी होनेतें विशेषणहें ॥ औ अनुयोगी होनेतें पुरुष विशेष्यहें ॥ परंतु इतना भेदहें ॥ पुरुषके धर्म जो पुरुषत्व मनुष्यत्वादिक वे तो केवल पुरुषव्यक्तिके विशेषणहें ॥ औ पुरुषत्वादिक धर्मिविशिष्ट पुरुषव्यक्तिमें दंडादिक विशेषणहें ॥ दंडादिकवी दंडत्वादिक धर्मितके विशेष्यहें ॥ औ पुरुषत्वादिक विशेषणहें ॥ परंतु दंडात्वादिक विशेषणके संबंधकूं धारिके पुरुषादिक विशेष्यके संबंधि उत्तरकालमें दंडा-दिक होवेहे ॥ इस रीतिसें केवल व्यक्तिमें पुरुषत्व मनुष्यत्व विशेषणहें ॥ औ पुरुषत्व वा मनुष्यत्वविशिष्ट पुरुषव्यक्तिमें दंडत्व वा काष्टत्व विशेषणहें ॥ वंड विशेषणहें औ केवल दंडव्यक्तिमें दंडत्व वा काष्टत्व विशेषणहें ॥

इस रीतिसें ॥ ज्ञानके विषयताका विचार करै तो बहुत सूक्ष्महै ॥ चक्रवित्तगदाधरमद्वाचार्यनें संगतिश्रंथमें लिखाहै ॥ औ जयरामपंचा-ननमद्वाचार्यनें तथा रचुनाथमद्वाचार्यनें विषयताविचारश्रंथ कियेहें तिन्हमें लिखाहै ॥ सूक्ष्मपदार्थ संस्कृतनाणी विना लिखेजावै नहीं औ दुर्वो-धहैं ॥ यातें अतिस्थूल रीतिमात्र जनाई है ॥

विशेषण औ विशेष्यके ज्ञानके भेदपूर्वक न्यायमतके श्रमज्ञानकी समाप्ति ॥ १६ ॥

इस रीतिसें ॥ विशिष्टज्ञानका हेतु विशेषण ज्ञानहै ॥ सो विशेषणका ज्ञान कहूं स्मृतिरूपहै ॥ कहूं निर्विकल्पहै ॥ कहूं विशिष्टज्ञानही विशेषण विशेषणमानसें इंदियका संबंध होवे तहां विशेषणमानसें इंदियसंबंध जन्यहै ॥ सोबी विशिष्टप्रत्यक्षहीहें जहां पुरुषतें विना केवळ दंडसें इंदियका संबंध होवे उत्तर क्षणमें पुरुषतें संबंध होवे तहां दंडरूप विशेषणका ज्ञान विशेषणमानके संबंधसें उपजेहे ॥ तासें उत्तरक्षणमें "दंडीपुरुषहैं" यह विशिष्टका ज्ञान उपजेहें घटहें यह प्रथम जो विशिष्टज्ञान तासें पूर्व घटत्वरूप विशेषणका इंदियसंबंधतें निर्विकरूपज्ञान होवेहें उत्तरक्षणमें "घटहें" यह घटत्व विशिष्ट घटज्ञान होवेहें जा इंदियसंबंध

र्थंतं घटत्वका निर्विकल्पका ज्ञान होवै ता इंद्रियसंबंधतेंही घटत्वविशिष्ट घटका सविकल्पकज्ञान होवेहै ॥ घटत्वके निर्विकल्पक ज्ञानमें इंद्रिय करणहे इंद्रियका संयुक्त समवायसंबंध व्यापारहे औ घटत्वविशिष्ट घटके सविकल्पकज्ञानमें इंद्रियका संयुक्तसमवायसंबंध करणहे निर्विकल्पक ज्ञान व्यापारहे इसरीतिसं किसी आधुनिक नैयायिकनें निर्विकल्पक ज्ञान औ सविकल्पक ज्ञानमें करणका भेद कहाहे ॥

सो संप्रदायसें विरुद्धहै काहेतें ज्यापारवाला असाधारण कारण करण कहियेहैं ॥ या मतमें प्रत्यक्षज्ञानका करण होनेतें इंद्रियकृंही प्रत्यक्ष प्रमाण कहेहैं ॥ औ आधुनिक रीतिसें सविकल्पक ज्ञानका करण होनेतें इंडियके संबंधकूंबी प्रमाण कह्या चाहिये औं संपदायवाळे संबंधकूं प्रमाण कहैं नहीं ॥ यातें दोनूं प्रत्यक्षज्ञानके इंद्रियही करण यातें प्रत्यक्ष प्रमाणहें परंतु निर्विकल्पक ज्ञानमें इंदियका संबधमात्र है व्यापारहै सविकल्पक ज्ञानमें इंदियका संबंध औ निर्विकल्पक ज्ञान दो व्यापारहें ॥ औ दोनुं प्रकारकै प्रत्यक्षज्ञानके करण होनेतें इंदिय प्रत्यक्षप्रमाण हैं धर्म धर्मीके संबंधकं विष्य करनेवाला ज्ञान स्विकल्पकज्ञान कहियेहै । घटहै या ज्ञानते घटमें घटत्वका समवाय भासेहै याते सविकल्पक ज्ञानके धर्म भर्मी समवाय तीनूं विषयहैं यातें घटहै यह विशिष्टज्ञान संबंधकू विषय करनैतें सविकल्पक कहियेहै तासें भिन्नज्ञानकूं निर्विकल्पक ज्ञान कहैं हैं सविकल्पक निर्विकल्पक ज्ञानके छक्षण विस्तारसे शितिकंठी में छिखेहैं अर्थ सूक्ष्महै यातें विस्तारिक्या नहीं इस रीतिसें पथम विशिष्ट ज्ञानका जनक विशेषण ज्ञान निर्विकल्पक ज्ञानहै औ एकवेरी घट ऐसा विशिष्टज्ञान होयके फेरि घटका विशिष्टज्ञान होवे तहां घटसें इंद्रि-यका संबंध होतेंही पूर्वअनुभव करे घटत्वकी स्मृति होवैहै तिसतें उत्तर क्षणमें घटहै यह विशिष्टज्ञान होनैहै इस रीतिसें द्वितीयादिक विशिष्टज्ञा-नका हेतु विशेषणज्ञान स्मृतिरूपहै जहां दोषसहित नेत्रका रज्जुसें अथवा

शुक्तिसे संबंध होयै तहां दोषके बछतें सर्पत्वकी औ रजतत्वकी रुमृति होवैहै रज्जुत्व औ शुक्तित्वकी नहीं । विशिष्टज्ञानका हेतु विशेषण-ज्ञान जा धर्मकूं विषय करे सोई धर्म विशिष्टज्ञानसें विषयमें भासेहै सर्पत्व औ रजतत्वका स्मृतिज्ञान रज्जुत्व औ शुक्तित्वकू विषय करे नहीं किंतु सर्पत्व औ रजतत्वकूं विषय करेहै यातें सर्पहे या रज्जुके विशिष्टज्ञानसे रज्जुमें सर्पत्व भासेहे औं रजतहै या शुक्तिकै विशिष्ट ज्ञानतें शुक्तिमें रजतत्व भारोहे सर्पहे या विशिष्टभयमें विशेष्य रज्जु है सर्पत्व विशेषण है काहतें सर्वत्वका समदायसंबंध रज्जुमें भासेहै ता समदायका सर्पत्व प्रतियोगीहै औ रज्जु अनुयोगीहै तैसे रूपा है या भगसे शुक्तिमें रजतत्व-का समवाय भासेहै ता समवायका प्रतियोगी रजतत्व है यातें विशेषणहै औ शुक्ति अनुयोगीहै यातें विशेष्यहै इस रोतिसें सारे भमज्ञानोंसे विशेषणके अभाववालेमें विशेषण भासिहै ॥ यातं न्यायमतमं विशेषणके अमानवाहैमें विशेषण प्रतीति अम कहियेहै ताहीकूं अयथार्थ ज्ञान कहैंहैं अन्यथाख्याति कहैंहैं ॥ भमज्ञानमें मूक्ष्मविचार अन्यथा क्यातिवादनामंत्रथमें चकवर्तिगदाधरभट्टाचार्यने लिक्याहै सो दुर्वोधहै यातै लिख्या नहीं इसरीतिसैं न्यायमतमैं सर्पादि भगके विषय रज्जु आदिक हैं सर्पादिक नहीं भौ प्रत्यक्षरूप भमज्ञानवी इंद्रियजन्यहै॥

वेदान्तिसद्धान्तके अनुसार इन्द्रिय अजन्य अमेजानकी रीति॥ १७॥

अो वेदांतिसद्धांतमें सर्पन्नमका विषय रञ्जु नहीं किंतु अनिर्वचनीय सर्प है औ भ्रमज्ञान इंद्रियजन्य नहीं और न्यायमत्यें सारे जानोंका आश्रय आत्माहै वेदांतमतमें ज्ञानका उपादानकारण अंतःकरणहे यातें अंतःकरण आश्रयहै जो न्यायमतमें सुसादिक आत्माके गुण कहेंहैं सो सारे अंतःकरणके परिणाम हैं यातें अंतःकरणके धर्महें आत्माके नहीं परंतु भ्रमज्ञान अंतःकरणका परिणाम नहीं किंतु अविधाका परिणाम है यह विचारसागरमें छिल्धाहै यातें इहां छिस्सनेका उपयोग नहीं ॥

भगज्ञानका संक्षेपते यह प्रकार है-सर्प संस्कारसहित पुरुपके दीपसहित नेत्रका रज्जुसे संबंध होवे तब रज्जुका विशेष धर्म रज्जुत्व भासे नहीं औ रज्जुमें जो गुजरूप अवयवहें सो भार्से नहीं किंतु रज्जुमें सामान्यधर्म इदंबा भारेहे तैसे शक्तिमें शुक्तित्व औ नीलपृष्ठता त्रिकोणता भारें नहीं किंतु सामान्यथर्म इदेता भारतेहै ॥ याते नेत्रद्वारा अंतःकरण रज्जुकूं प्राप्त होयकै इदमाकार पारेणामकूं पाप्त होवेहीं ता इदमाकारवृत्तिउपहित चेतनानिष्ठ अविद्याके संपीकार औ ज्ञानाकार दोपरिणाम होवैहें तैसे दंडसंस्कारसहित पुरुपकै दोपसहित नेत्रका रज्जुके संबंधसें जहां वृत्ति होते तहां दंड औ ताका ज्ञान अविद्याके परिणाम होवेहै मालासंस्कार सहित पुरुषके सदोप नेत्रका रज्जुसे संबंध होयके जाके इदमाकारवृत्ति होवे ताकी वृत्ति उपहित चेतनमें स्थित अविधाका माला औ ताका ज्ञान पार-णाम होवेहै जहां एक रज्जुसे तीनि पुरुषनके सदोष नेत्रनका संबंध हो-यके सर्पदंडमाला एक एकका तिन्हकूं भम होवे तहां जाकी वृत्तिउपहित-में जो विषय उपजाहै सो ताहीकू पतीत होवेहें अन्यकू नहीं इस रीतिसें भम ज्ञान इंदियजन्य नहीं किंतु अविधाकी वृत्तिरूपहें परंतु जा वृत्तिउपहित चेतनमें स्थित अविद्यांका परिणाम भगहे सो इदमाकारवृत्ति नेत्रसें रज्जु आदिक विषयके संबंधते होवेहै याते अमजानमें इंद्रियजन्यता प्रतीति होवेहे अनिर्वचनीय ख्यातिका निरूपण और अन्यथाख्याति आदिक-नका संडन गौडब्झानंदछत ख्यातिविचारमें लिखाहै सो अतिकितनहै ्याते लिखा नहीं इस रीतिसे वेदांतसिद्धातमें भमजान इंदियजन्य नहीं ॥ ा जा न्याय औं वेदांतकी अन्य विलक्षणता ॥ १८॥

भी बेदातसिन्दांतमें अभावका ज्ञानकी इहियजन्य नहीं किंतु अनु-प्रकृषि नाम पृथक प्रमाणते अभावका ज्ञान होतेहैं याते अभा-वके प्रत्यक्षका हेतु विशेषणता संबंधका अभीकार निष्फलहें औ जातिब्यक्षिका समवायसंबंध नहीं किंतु तादात्म्यसंबंध है तैसे गुण- गुणीका कियाकियावानका कार्य उपादान कारणकाबी तादात्म्यसंबंध है यातें समवायके स्थानमें तादात्म्य कहेंहें औ जैसें त्वक्आदिक इंदिय भूतजन्य हैं तैसें श्रोत्र इंदियबी आकाशजन्यहें आकाशक्य नहीं औ मी-मांपाके मतमें तो शब्द इव्यहें वेदांतमतमें गुणहें परंतु न्यायमतमें तो शब्द आकाशकाही गुणहें। वेदांतमतमें विधारण्यस्वामीनें पांचभूतनका गुण कहाहें और वेदांतमतमें वाचस्पितिमिश्रनें तो मन इंदिय माना है और अथकारोंने मन इंदिय नहीं मानाहें। जिनके मतमें मन इंदिय नहीं तिनके मतमें सुख दुःखका ज्ञान प्रमाणजन्य नहीं यातें प्रमानहीं सुखदुःखसाक्षी-भारपहें औ वाचस्पितिके मतमें सुखादिकनका ज्ञान मनक्य किंतु प्रमाणजन्यहें यातें प्रमाहें अो बह्मका अपरोक्ष ज्ञान तो दोनूं मतमें प्रमाहे वाचस्यितिके मतमें मनक्ष्य प्रमाणजन्यहें औरनके मतमें शब्दरूप प्रमाणजन्यहें ॥

वाचस्पतिके मनका (मनकी इंद्रियताकी) सार-ग्राही दृष्टिसे अंगीकार ॥ १९ ॥

जिनके मतमें मनइंदिय नहीं तिनके मतमें इंद्रियजन्यता प्रत्यक्षद्धानका लक्षण नहीं किंतु विषयचेतनका वृत्तिचेतनकों अभेदही प्रत्यक्षद्धानका लक्षण है जैसे वृत्तिचेतनका विषयचेतनका अभेदहों है तैसे विचारसागरमें स्पष्टहें वाचस्पतिका मतनी समीचीन नहीं है काहेतें वाचस्पतिके मतमें ये दोष कहेहें एकतो मनका असाधारण विषय नहीं है यातें मन इंद्रिय नहीं ॥ औं गीतावचनका विरोधहै गीताके तीसरे अध्यायके वियालीसमें श्लोकमें इंद्रियनतें मन परहे यह कहाहै जो मननी इंद्रिय होने तो इंद्रियनतें मन परहे यह कहा संभवे नहीं औ मानस ज्ञानका विषय बहा नहीं है यह अतिस्मृतिमें लिखाहै वाचस्पतिनें मनकु इंद्रियता मानिक ब्रह्मसाक्षात्कार-वी मनरूप इंद्रियजन्यहै यातें मानसहै यह कहाहै सो विरुद्ध औं अंतः-करणकी अवस्थाकूं मन कहें सो अंतःकरण प्रत्यक्षज्ञानका आश्रय होने-तें कर्ताहै जो कर्ता होवे सो करण होने नहीं यातें मन इंद्रिय नहीं ये दोष-

मनके इंदियपनैमें कहेहैं सो विचारिक देखें तो दोष नहीं काहेतें मनका असाधारण विषय सुल दुःल इच्छादिक हैं औ अंतःकरणविशिष्ट जीव हैं ओ गीतामें इंदियनतें पर मनहे यह कहाहै तहां इंदियशब्द में बाह्य इंदियनका अर्थहें विरोध नहीं ॥

औ मानसज्ञानका विषय बहा नहीं है या कहनेका यह अभिप्रायहै कि शमदमादि संस्काररहित विक्षिप्तमृनसैं उपजे ज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं हैं औ मानसज्ञानकी फलन्याप्यता ब्रह्मविषै नहींहै वृत्तिमै चिदाभास फल कहियेहै ताका विषय बस नहींहै घटादिक अनात्म पदार्थनकूं वृत्तिप्राप्ति होवें तहां वृत्ति औ चिदाभास दोनुंके व्याप्य कहिये विषयपदार्थ होवेहें औ ब्रह्माकार बृत्तिमें जो चिदाभास ताका व्याप्य कहिये विषय ब्रह्म नहीं है वृत्तिमात्रका विषय बसहै यह विचारसागरके चतुर्थ तरंगमें स्पष्टहे. जैसे मनकी विषयता ब्रह्मविषे निषेध करीहै तैसे शब्दकी विषयताभी निषेध करीहै 'यतो बाचो निवर्तते अपाप्य मनसा सह' यह निवेधवचन है तहां शब्दजन्य ज्ञानका विषय बहा नहींहै ऐसा अर्थ अंगीकार होवे तो महावा-क्यभी शब्दरूपही हैं तिनतें उपजे ज्ञानकाभी विषय बहा नहीं होवेगा यातें सिद्धांतकाही भंग होवैगा यातैं निषेधवचनका यह अर्थहै:-शब्दकी शक्ति वृत्तिजन्यज्ञानका विषय बझ. नहीं किंतु शब्दकी छक्षणावृत्तिजन्य ज्ञानका विषय बसहै तैसे लक्षणावृत्तिजन्य ज्ञानमेंभी चिदाभासक्षप फलका विषय बस नहींहै. किंतु आवरणभंगरूप वृत्तिमात्रकी विषयताबस विषयहै जैसें शब्दज-य ज्ञानकी विषयताका सर्वथा निषेध नहीं तैसें मानसज्ञानकी विषयताकाभी सर्वथा निषेष नहीं किंतु संस्काररहित मनकी ब्रह्मज्ञानमें हेतुता नहीं औ मानसज्ञानमें जो चिदामास अंशहै ताकी विषयता नहीं और जो ऐसे कहें बुसज्जानमें मनकूं करणता है तो दो प्रमाणजन्य बसज्ञान कहना होवैगा काहेतें महावाक्यनमें बल्लज्ञानकी करणता तो भाष्यकारा-दिकननें सर्वत्र प्रतिपादन करीहै ताका तो निषेध बनें नहीं मनकूंभी करण-

ता कहें तो प्रमाका करण प्रमाण कहियेहै यातें बसप्रमाके शब्द औ मन दो प्रमाण सिद्ध होवेंगे सो दृष्ट विरुद्धहै काहेतें चाक्षणादिक प्रमाके नेत्रादिक एकही एक प्रमाण हैं किसी प्रमाक हेतु दो प्रमाण देखे सुने नहीं नैयायिकभी चाक्षुषादिक प्रमामें मनकू सहकारिता मानैहैं प्रमाणता नेत्रादिकनकूंही माने हैं मनकूं नहीं सुखादिकनके ज्ञानमें केवल मनक प्रमाणता मानैहैं अन्यक नहीं याते एक अमाकी दोनोक्ने प्रमाणता कहना दृष्टविरुद्धेहै जहां एक पदार्थमें दो दंदियकी चोग्यता होवे जैसे घटमें नेत्रत्वकूकी योग्यताहै तहांभी दो प्रमाणते एक प्रमाहोवै नहीं किंतु नेत्रप्रमाणतें घटकी चाक्षुपप्रमा होवैहै । त्वक्प्रमाणतें त्वाचप्रमा होवैहै दो प्रमाणतै एक प्रमाकी उत्पत्ति दृष्ट नहीं सो शंका बने नहीं । काहेते प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष होवे तहां पूर्व अनुभव औ इंद्रिय दो प्रमाणतें एक प्रमा होवेहै याते दृष्टिक नहीं जहां प्रत्यभिज्ञा होवे तहां पूर्व अनुभव संस्कारद्वारा हेतुहै औ संयोगादिक संबंधद्वारा इंद्रिय हेतु है यातें संस्काररूप व्यापारवाळा कारण पूर्व अनुभवहै औ संबन्धरूप व्यापार-बाला कारण इंदिय है यातें प्रमाके करण होनैतें दोनूं प्रमाणहें ॥ तैसे बहासाक्षात्कारकप प्रमाके शब्द औ मन दो प्रमाणहें या कहनेमें ः दृष्टविरोध् नहीं उल्टा बहासाक्षात्कारकूं मनरूप इंद्रियजन्यता मानै प्रत्यक्षता निर्विवादसैं सिख होवेहै ब्रह्मज्ञानकूं केवल शब्दजन्यता माने तो विवादसैं अत्यक्षता सिद्ध करियेहै । दशमदृष्टांतविषेभी इंद्रियजन्यता औ शब्द-जन्यताका विवाद है इंद्रियजन्य ज्ञानकुं प्रत्यक्षतामें विवाद नहीं औ जी ्ऐसें कहें प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्षमें पूर्व अनुभवजन्य संस्कार सहकारी है केवळ ंइंद्रिय प्रमाणहे ताका यह समाधानहे बहासाक्षात्कारकप प्रमामेंभी शब्द सहकारी है केवल मन अमाणहै औ नेदांतपरिभाषादिक प्रथनमें जो इंद्रिय जन्य ज्ञानकं प्रत्यक्षता कहनेमें दोष कहेहैं तिन्हके सम्यक् समाधान न्या यकौरतम्यादि यथनमें छिसेहैं जाकं जिज्ञासा है।वे सो तिनमें देखि े छेवे औ जो मनकू देदियतामें दोष कहा ज्ञानका अश्रिय होनेतें अंतः-

करण कर्ता है, यातें ज्ञानका कारण बनैं नहीं?यह दोषभी नहीं; काहेतें?धर्मी अंतःकरण तो ज्ञानका आश्रय होनेतें कर्ता है, और अंतःकरणका परिणाम-रूप मन ज्ञानका करणहै;इस रीतिसें मनभी प्रमाज्ञानका करणहें,यातें प्रमाणहें.

न्याय औ वेदांतका प्रत्यक्ष विचारमें भेद् ॥ २०॥

जहां इंदियतें द्रव्यका प्रत्यक्ष होने, तहां वी न्याय औ वेदांत मतमें विलक्षणता नहीं, किंतु इव्यका इंदियतें संयोगही संबंध है औं इंदियतें इव्य की जातिका अथवा गुणका प्रत्यक्ष होवे, वहां न्यायमवर्गे तौ संयुक्तसम् वाय संवंध है औ वेदांत मतमें संयुक्ततादातम्य संबंध है, काहेतें ? न्या-यमतमें जिनका समवाय संबंध है, तिनका वेदांतमतमें तादात्म्य संबंध है. औ गुजकी जातिके पत्यक्षमें न्यायरीतिसें संयुक्तसम्बेतसम्बाय संबंध हैं औ वेदांत मतमें संयुक्ततादात्म्यवत् तादात्म्य संबंध है.याहीकूं संयुक्ता-भिन्नतादात्म्य कहें हैं इंदियतें संयुक्त जो घटादिक तिन्हमें तादात्म्यवत कहियें तादातम्य संबन्धवाळे रूपादिक हैं तिन्हमें तादातम्यसंबंध रूपत्वादिक जातिका है जैसें घटादिकनमें रूपादिक तादात्म्यवत् है, तैसें घटादिकनसें अभिन्नभी कहिये है. अभिन्नकाही तादातम्यसंबंध होने है. जहां भोत्रसे शब्दका सा-आत्कार होवै तहां न्यायमतमें तौ समवायसंबंध है औ वेदांतमतमें श्रोत्र-इंद्रिय आकाशका कार्य है यातें जैसें चक्षुरादिकनमें क्रिया होवे है तैसें भोत्रमें किया होयकै शन्दनाछे बन्यसें श्रोत्रका संयोग होने है. ता श्रोत्र संयक्त इव्यमें शब्दका वादातम्य संबंध है. काहेर्ते ? वेदांतमतमें पंचभूत-नका गुण शब्द होनेतें भेर्यादिकनमेंभी शब्द है। यातें श्रोत्रके संयुक्ततादा-त्म्य संबंधतें शब्दका प्रत्यक्ष होते हैं. औ शब्दत्वका प्रत्यक्ष होते तहां भो-त्रका संयुक्ततादात्म्यवत् तादात्म्य संबंध है. वेदावमतमें जैसे शब्दत्व-जातिहै तैसे तारत्व मंदत्वभी जातिही हैं. न्यायमतकी न्यायी जातिसें भिन्न उपाधि नहीं, यातें शब्दत्वजातिका जो श्रोत्रसें संबंध सोई संबंध तारत्व-मंदत्वका है, विशेषणतासंबंध नहीं. औ अभाषका ज्ञान अनुपरुव्धिप्र-

माणतें होवे है, किसी इंद्रियतें अभावका ज्ञान होवे नहीं, यातें अभावका इंद्रियतें संबंध अपेक्षित नहीं. यह न्यायमत औ वेदान्तमतका प्रत्यक्ष-विचारमें भेद है.

श्रत्यक्षश्रमाका **ड**पसंहार ॥ २१ ॥

इसरीतिसें प्रत्यक्ष प्रमाण षट् भेद हैं, ताके करण पट् हें, यातें नेत्रादिक षट् इंदिय प्रत्यक्ष प्रमाण किंद्ये हैं न्यायमतमें औ वाचरपितमतमें छठा प्रत्यक्ष प्रमाण मत है. पंचपादिकाके कर्जा प्रमादिकां मतके अनुसारी मनकूं प्रमाण नहीं मानें हैं, सुल दुःल तो साक्षिमास्य हैं, यातें सुल दुःलका ज्ञान प्रमा नहीं औ विशिष्ट जीवमें अंतःकरण भाग साक्षीभास्य है, चेतन भाग स्वयंप्रकाश है, यातें जीवका ज्ञानभी मानम नहीं. बहाविधालप अपरोक्षज्ञान यथि प्रमालप है, तथापि ताका करण शब्द है, यातें मन प्रमाण नहीं, परंतु पंचपादिका अनुसारी जो सिद्धांत है तहांभी प्रत्यक्षप्रमाके पट् भेद हैं. शब्दजन्यब्रह्मकी प्रत्यक्षप्रमा छठी है, औ अभावका ज्ञान यथि अनुपछिध्यमगणजन्य है, तथापि प्रत्यक्ष है. यह वार्चा अनुपछिध्य प्रमाणके निरूपणमें कहेंगे, यातें प्रत्यक्षप्रमाके सप्त भेद संभवें हैं, तथापि इस अंथकी रीतिसें अभावज्ञानमें प्रत्यक्षप्रमाण कह्या ॥

इति श्रीमिन्नश्र्वाञ्चतासाह्नसाञ्चिवरिन्तते वृत्तिप्रभाकरे प्रत्यक्षप्रमा-णनिक्तपणं नाम प्रथमः प्रकाशः ॥ ३॥

अधातुमानप्रमाणनिरूपणं नाम द्वितीय-प्रकाशप्रारम्मः।

~~~<del>\@\@\@\</del>

## अनुमितिकी सामग्रीका लक्षण औ स्वरूप ॥ १ ॥

अनुमिति प्रमाका जो करण होने सो अनुमानप्रमाण कहियेहै छिंगज्ञान-जन्य जो ज्ञान सो अनुसिति कहिये हैं। जैसे पर्वतमें धूमका प्रत्यक्ष ज्ञान होयकै विक्रिका ज्ञान होने हैं. तहां धूमका प्रत्यक्षज्ञान लिंगज्ञान कहिये है तासें विक्षका ज्ञान उपने है यातें पर्वतमें विक्षका ज्ञान असुमिति है. जाके ःज्ञानसें साध्यका ज्ञान होने सो लिंग कहिये है. अनुमितिज्ञानका विषय साध्य कहिये हैं. अनुमितिका विषय विह है, यार्ते विह साध्य है. धूम-ं ज्ञानतें बिह्नरूपसाध्यका ज्ञानं होतेंहै, यातें धुम छिंग है. ज्याप्यके ज्ञानतें व्यापकका ज्ञान होते है, यातें व्याप्यकू छिंग कहें हैं, व्यापककू साध्य कहें हैं, व्याप्तिवालेकूं व्याप्य कहें हैं व्याप्तिनिक्तपककूं व्याप्यक कहें हैं, अविनामावरूप संबंधकूं ज्याप्ति कहेंहैं जैसें धूमविषे बह्रिका अविना-भावलप संवंध है, सोई धूमविषे विक्रिकी व्याप्ति है, यातें धूम विक्रका व्याप्य है, ता व्याप्तिक्ष्यसंबंधका निकायक विक है, यातें धूमका व्यापक विक है. जाविना जो होवै नहीं ताका अविनाभावहर संबंध तामें कहिये हैं. बहि विचा धूम होवे नहीं यार्ते विह्नका अविनामावरूप संबंध धूममें है. विह्नमें धूमका अविनामाव नहीं. काहेतें ? तमलोहिपंडमें धूम विना बहि है. यातें चूमका व्याप्य निक्क नहीं, निक्किता व्याप्य चूम है. तैसे सपका व्याप्य रस ैं है पृथिवी जल तेजमें रूप रहे है, पृथिवी जलमें रस रहे हैं, यातें रूपका अ-विनामादलप संबंध रसमें होनेतें रूपका ब्याप्य रस है और पर्मे रसका विना-भाव हैं, तेजमें रस विनामाव कहिये हैं सत्ता रूपकी है. यातें रसका व्याप्य रूप नहीं. जो जार्से व्यमि वारी होवे सो वाका व्याप्य होवे नहीं. अधिक

देशमें जो रहे सो व्यभिचारी कहिये हैं धूमसें अधिकदेशमें रहे जो विह सो धूमका व्यभिचारी है. रसर्वे अधिक देशमें हत रहे है यातें रसका व्यभिचारी रूप है. जो न्यून देशमें रहे ताके विषे अविनामाव संबंध है. सोई ब्याप्य है. विह्नतें न्यून देशमें धूम है, यातें विह्नकी धूमविषे अविना-भावरूप व्याप्ति है. सो धूम व्याप्य है, रूपते न्यूनदेशमें रस है. यातें रसमें ह्रपकी व्याप्ति है. तिसवाला रस व्याप्य है. जैसें न्यूनदेशमें रहनेवालेमें अधिक देशवालेकी व्याप्ति है, तैसैं दोय पदार्थ समान देशमैं रहनेवाले होवैं तिनकीभी परस्पर व्याप्ति होने है. जैसे गंध गुण औ पृथिवीत्वजाति केवल पृथिवीमें रहनेवाले हैं. तहां गंधकी ज्याप्ति पृथिवीत्वमें है औ पृथिवीत्वकी व्याप्ति गंधर्में है, तैसें स्नेह गुण औ जलत्वजाति जलमें हैं, जल विना स्नेह औ जछत्व रहें नहीं, यातें समदेशवृत्ति होनेतें दोनूँ परस्पर व्याप्तिवाछे होनेतें च्याप्य हैं, काहेतें किसं न्यूनदेशवृत्तिमें अविनाभावरूप संबंध है,तैसें समान-देशवृत्ति पदार्थनकाभी परस्पर अविनाभाव है. यथपि पृथिवीत्वर्से न्यूनदेश-वृत्ति गंध है, औ जल्लवर्से न्यूनदेशवृत्ति स्नेह है. काहेतें १ प्रथम क्षणमें निर्गु-ण ब्रव्य उपजे है, दितीय क्षणमें गुण उपजे है, औ जाति प्रथम क्षणमेंभी इद्यविषे रहे है, यातें घटके प्रथम क्षणमें गंधका व्यभिचारी पृथिवीत्व होनेतें ताकै विषे गंधका अविनाभावसंबंधहर व्याप्तिका अभाव है. औ उत्पत्ति क्षणवर्ति जलमें स्नेहका व्यभिचारी जलत्व होनेतें वाकै विषे स्नेहका अविना-भावरूप संबंध नहीं, यातें स्नेहकी व्याप्तिका जलत्वमें अभाव होनेतें स्नेहका व्याप्य जलत्व नहीं इस रीतिसैं पृथिवीत्वका व्याप्य गंथ है, गंथका व्याप्य पृथिवीत्व नहीं. तैसें जलत्वका न्याप्य स्नेह है, स्नेहका न्याप्य जलत्व नहीं तथापि गंधवत्त्व औ पृथिवीत्व परस्वर व्याप्तिवासे हैं. यातें दोनूं परस्पर व्याप्य हैं.तैसैं स्नेहवत्त्व औ जलत्व दोनूं परस्पर व्याप्यहैं. काहेतें ? गंधकी अधिक-रणताकूं गंधवत्त्व कहै है औं स्नेहकी अधिकरणताकूं स्नेहवत्त्व कहै है. जिसमें जो पदार्थ कदाचित् होने तिसमें ता पदार्थकी अधिकरणता सदा रहै है. यह व्याप्तिनिरूपणमें जगदीश भट्टाचार्य आदिकोंने लिख्या है.

तहां यह प्रसंग है:—अड्याप्यवृत्ति पदार्थकी अधिकरणता व्याप्यवृत्ति होवे हैं. अधिकरणता अव्याप्यवृत्ति नहीं होवे हैं. अट्याप्यवृत्ति दोप्रकारका होवेहैं, देशकत अव्याप्यवृत्ति होवेहैं, जो पदार्थके एक देशमें होवे औ एक देशमें न होवे सो देशकृतअव्याप्यवृत्ति केहिंगे लेहिंगे कि कि होवेहेंगे संयोग होवेहें सो देशकृतअव्याप्यवृत्ति केहिंगे हैं. जैसें पदार्थके एकदेशमें संयोग होवेहें सो देशकृतअव्याप्यवृत्ति हैं, परंतु संयोगकी अधिकरणता आरे पदार्थमें होवेहें, एकदेशमें नहीं, यार्ते अव्याप्यवृत्ति संयोगकी अधिकरणता आप्यवृत्ति हैं, अर्च्याप्यवृत्ति हों सहीं सहीं कहीं किसी काल्में नहीं होवे सो काल्कि अव्याप्यवृत्ति हैं, तिन्हकी अधिकरणता द्याप्यकि उत्पत्ति सणमें भी रहेहें, यार्ते गंधवत्त्व रसवत्त्व पृथिवीत्व जल्त्वके समदेश समकाल्यवित्ते हैं, यह न्यायरीतिसें समाधान हैं. औ वेदांतमतमें तो निर्गुणहच्य वप्ते नहीं, अथमही सगुण होवे हैं, यातें गंधरसकेभी पृथिवीत्व जल्ल्व स्थाप्यहें

अनुमितिज्ञानमें व्याप्तिके ज्ञानकी अपेक्षात्रकार ॥ २ ॥

इसरीतिसें अविनाभावक्षय संबंध ज्याप्ति हैं, तिसवाळा ज्याप्य है. ज्याप्य जो धूम ताका पर्वतादिकनमें जाकूं प्रत्यक्ष ज्ञान होवे अथवा शब्दज्ञान होवे ताकूं पर्वतादिकनमें अधिका अनुमितिज्ञान होवे हैं, तैसें रसके ज्ञानसें रूपका ज्ञान होवेहें, परंतु जा पुरुषकूं धूम विक्षका ज्याप्य है ऐसा ज्ञान पूर्व हुया होवे ताकूं धूमज्ञानतें ज्याप्यत्वका स्मरण होयके बिहकी अनुमिति होवे हैं, ज्याप्तिक् ज्ञानतें व्याप्यत्वका स्मरण होयके क्षपकी अनुमिति होवे हैं, ज्याप्तिक् ज्ञानतें रूपकी रसमें ज्याप्तिका स्मरण होयके क्षपकी अनुमिति होवे हैं, जाकुं ज्याप्यत्वका ज्ञान पूर्व हुआ नहीं ताकूं धूमादिकनके ज्ञानतें व्यक्षि आदिकनकी अनुमिति होवे नहीं, यातें व्याप्तिका ज्ञान अनुमितिका करण है, ज्याप्तिका ज्ञानभी संदेहक्षप कारण नहीं. काहतें १ "धूम विद्विकी ज्याप्तिका ज्ञानभी संदेहक्षप कारण नहीं. काहतें १ "धूम विद्विकी ज्याप्तिका ज्ञानभी संदेहक्षप कारण नहीं. काहतें १ "धूम विद्विकी ज्याप्तिका ज्ञानभी संदेहक्षप कारण नहीं. काहतें १ "धूम विद्विकी ज्याप्तिका ज्ञानभी संदेहक्षप कारण नहीं. काहतें १ "धूम विद्विकी ज्याप्तिका ज्ञानभी संदेहक्षप कारण नहीं.

मिवाला है वा नहीं'' ऐसा जाकूं पूर्व ज्ञान हुवा है ताकूं घूमज्ञानतें विह्नका ज्ञान होने नहीं, किंतु "धूम विक्रिकी व्याप्तिनाला है" ऐसा जाकूं निश्यय-रूप ज्ञान हुवा है ताकूं धूमज्ञानतें वहिका अनुमितिरूप ज्ञान होवेहै; यातें व्याप्तिका निश्वय अनुमितिका हेतु है. सो व्याप्तिका निश्वय सहचार ज्ञानसँ होवे है. महानसादिकनमें बारंबार धूयविह्नका सहचार देखिके "विह्नका ब्याप्य धुम है" ऐसा ज्ञान होवै है औ" धूमका ब्याप्य विह है"ऐसा ज्ञान होवै नहीं,काहेतें ? महानसादिकनमें जैसा वाह्निका सहचार धूममें देखिये है, तैसा धूमका सहचार ययि विह्नमें देखिये हैं; तथापि धूमका व्यभिचारभी विह्नमें देखिये हैं। यातें यह सिद्ध हुवाः-जा पदार्थका जामें व्यभिचार नहीं प्रतीत होवें औं सहचार प्रतीत होवें ता पदार्थकी ज्याप्तिका तामें निश्वय होवें हैं, विक्षका धूममें व्यभिचार नहीं प्रतीत होवे हैं औ सहचार प्रतीत होवे हैं, यातें विक्किन व्याप्तिका धूममें निश्चय होते है. विक्किमें धूमका सहचार प्रतीत होने है औं व्यभिचारभी प्रतीत होने हैं, दित्त ''धूमका व्याप्य विक्त है'' यह निश्चय होवै नहीं. सहचार नाम साथ रहनेका है, व्यभिचार नाम जुदा-रहनेका है, ययपि जलके धूममें विक्षका व्यभिचार है औ अमि शांत हुये जो महानसमें धूम रहै ताके विषे विह्नका व्यभिचार है. तथापि जाके मूळका उच्छेद नहीं हुना ऐसी ऊंची धूमरेखामें विह्नका व्यभिचार नहीं. यातैं विल-क्षण धूमरेखामें विह्नकी व्याप्तिका प्रत्यक्षर निश्चय होवे है. तैसी विलक्षण धूमरेखाका पर्वतादिकनमें प्रत्यक्ष होयके 'धूम विह्नका व्याप्य हैं" इस अनुभवके संस्कारका उद्भव होवे हैं। तिसतें अनंतर "विह्नमान पर्वत है" ऐसी अनुमिति होवे है.

सकल नैयायिकमतमें अनुमितिका क्रम ॥ ३॥

ययि न्यायमतमें अनुमान प्रसंगमें अनेक पक्ष हैं, सो तिनके यंथनमें स्पष्ट हैं, परंतु सकल नैयायिक मतमें अनुमितिका यह कम है:—प्रथम ती महानसादिकुनमें हेतुसाध्यका सहचार दर्शन होने है, तिस्तैं हेतुमें साध्यकी

च्याप्तिका निश्चय होवेहै, तिसतैं अनंतर पर्वतादिकनमें हेतुका प्रत्यक्ष होवे है, तिसतें अनंतर संस्कारका उद्भव होयकै व्याप्तिकी स्मृति होवे हैं, तिसतें अनंतर साध्यकी व्याप्तिविशिष्ट हेतुका पक्षमैं प्रत्यक्ष होवे है, ताकुं प्रामर्श कहेंहैं. ''वह्निव्याप्यधूमवाच् पर्वतः'' यह प्रसिद्धअनुमानमें परामर्शका आकार है, "साध्यव्याप्यहेतुमान् पक्षः" यह परामर्शका सामान्य रूप है, तिसतैं अनंतर "वह्रिमाच् पर्वतः" ऐसा अनुमिति ज्ञान होवे है. या ऋमतैं अनुमिति होवे है, परंतु प्राचीनमतमें अनुमितिका करण प्रामर्श है, औ सकल ज्ञान अन्यथा सिद्ध है, ताके मतमैं परामशही अनुमान है, यचिप परामश्वका व्यापार मिळे नहीं तथापि तिसके मतमें व्यापारहीन कारणकूं करण करेंहें, यातें परामशेही अनुमितिका करण होनेतें अनुमान है. और कोई नैयायिक ज्ञानहेतुकूं अनुमान कहें हैं. और कोई पक्षमें हेतुके ज्ञानकूं अनुमान कहेंहैं. व्याप्तिकी स्मृति औ परामर्शकूं व्यापार कहेंहैं. और कोई व्याप्तिके स्मृतिज्ञानकुं अनुमान कहेंहैं परामर्शकूं व्यापार कहेंहैं. ऐसे नैयायिकनके अनेक मत हैं, परंतु सर्वके मतमें परामर्शका अंगीकार है, कोई परामर्शकूं करण कहेंहैं, कोई व्यापार कहेंहें परामर्शविना अनु-मिति होनै नहीं; यह सक्ल नैयायिकनका मत है.

### अनुमितिविषे मीमांसाका मत ॥ ४ ॥

भी मीमांसाका यह मत है: —जहां पर्वतमें धूमके प्रत्यक्षतें व्याप्तिको समृति होयके विह्नकी अनुमिति होय जावे तहां परामर्शतें विनामी अनु-मिति अनुभवसिख है; यातें जहां परामर्श होयके अनुमिति होवे तहां मी परामर्श अनुमिति होवे तहां मी परामर्श अनुमितिका कारण नहीं, किंतु परामर्श अन्यथासिख कहिये हैं. जैसे दैवतें आया रासम वा कुळाळपत्नी घटमें अन्यथासिख हैं, कारण-सामर्गीतें बाह्य होवे सो अन्यथासिख कहिये हैं. इसरीतिसें मीमांसाके मतमें परामर्श कारण नहीं ताके अनुसारीभी एक परामर्शकूं छोडिके नैया-पिकनकी नाई अनेक पदार्थनकूं अनुमान कहैं हैं. कोई व्याप्तिकी स्मृतिकूं,

कोई महानसादिकनमें न्याप्तिके अनुभवकूं, कोई पक्षमें हेतुके ज्ञानकूं अनुमान कहें हैं.

अद्वेतमता अनुमितिकी रीति ॥ ५॥

औ अद्देतंथभी जहां विरोध न होने तहां मीमांसाकी प्रक्रियाके अनुसार हैं, यातें अद्वेतमतमें भी परामर्शं कारण नहीं, किंतु महानसादिकनमें जो व्याप्तिका प्रत्यक्षरूप अनुभन होने है सो अनुमितिका करण है. सो व्याप्तिके अनुभनके उद्बुद्ध संस्कार व्यापार हैं, औ पर्वतमें जो धूमका प्रत्यक्ष सो संस्कारका उद्दोधकहै, औ जहां व्याप्तिकी स्मृति होय जाने तहांभी स्मृतिकी उत्पत्तिसें संस्कारनका नाश तो होने नहीं, यातें स्मृति संस्कार दोतेंहैं, वहां भी अनुमितिके व्यापाररूप कारण संस्कार हैं, व्याप्तिकी स्मृति कारण नहीं. काहेतें ? अनुमितिमें व्याप्तिस्मृतिकूं व्यापाररूप कारण माने तो भी स्मृतिके कारण संस्कार मानने औ स्मृतिमें अनुमितिकी करणता माननी यातें दोनेंमें कारणताकल्पना गीरव होनेगा, औ स्मृतिके कारण माने जो संस्कार तिनकूं अनुमिति कारणता मानें तो स्मृतिकी कारणताका त्याग छाघव है, इसरीतिसें व्याप्तिका अनुभन करण है औ संस्कार व्यापार है, अनुमिति फल है, यह वेदांतपरिभाषादिक अद्धेतश्रंथनकी रीति हैं, नैयायिककी नाई परामर्श अनुमितिका कारण नहीं.

ज्याप्तिकी स्मृतिकी ज्यापारता औ संस्कारकी अव्यापारता॥६॥·

औं जो संस्कारकूं अनुमिति व्यापार नहीं मानें, स्मृतिकूं व्यापार मानें, तौभी सिद्धांतकी हानि नहीं, प्रचिप वेदांतपरिभाषादिक प्रंथनमें विरोध है, तथापि युक्तिसें अर्थनिर्णय करनेतें आधुनिक प्रंथके विरोधसें हानि नहीं, किंतु श्रुतिस्मृतिके विरोधसें अथवा सिद्धांतिवरोधसें हानि होवे है. अनुमितिका व्यापारह्मप कारण स्मृति है अथवा संस्कार है, इस अर्थमें श्रुति स्मृति वदासीन है, औ सिद्धांतभी उदासीन है. यातें व्यापित्मृतिकृं व्यापारता कहनेमें विरोध नहीं, उछटी साधक युक्ति है. काहेतें १

व्याप्तिसंस्कारकूं अनुमितिका कारण कहैं तौ अनुदुद्ध संस्कारसैं अनुमिति होने तौ पर्वतमें धूमके प्रत्यक्ष विनाभी सदाही अनुमिति हुयी चाहिये, यातें उद्बुद्धसंस्कार अनुमितिके हेतु माननें होवैंगे औ उद्बुद्ध संस्कारनतें ही स्मृति होवेहै. यातें जहां अनुमितिकी सामग्री है, वहां नियमतें स्मृ-तिकी सामग्री है. दोनूंकी सामग्री होनेंतें कौनसा ज्ञान होने, यह धर्मराजकूं पूछना चाहिये. परस्पर पतिबन्यता औ प्रतिबंधकता मानें तौ गौरव दोष होवैगा, विनिगमनाविरह होवैगा औ अनुभवविरोध होवैगा. काहेतैं ? पर्वतर्में धूमदर्शनतें धूममें बह्निकी व्याप्तिका स्मरणतें उत्तरकालमें अनुमिति होवेहै. यह बुद्धिमानोंके अनुभवसिद्ध है. अनुमितिसैं व्याप्तिस्मृतिका प्रतिबंध अनु-भवविरुद्ध है. औ जहां दो ज्ञानोंकी सामग्री दो होने तहां एक सामग्रीका दूसरी सामग्री प्रतिबंधक होवेहैं। इहां अनुसितिकी सामग्री औ स्मृतिकी सामशी एक संस्कार है, ताका प्रतिबध्यप्रतिबंधकभाव बने नहीं औ अनुमितिसें स्मृतिका पतिबंध कहें तौ अनुमिति भविष्यत है सो उपजी नहीं, ताकूं प्रतिबंधकता संभवे नहीं. औ वेदांतपरिभाषार्भे तथा विसकी टीकामें अनुमितिसें स्मृतिका प्रतिबंध छिल्या नहीं. काहेतें ? टीकासहित वेदांतपारेभाषामें यह लिल्याहै:-धूमदर्शनतें संस्कार उद्घद्द होवेहै. तिनतें कर्हू स्मृति होवे है, कहूं नहीं होवे है. संस्कार स्मृति होवे है तहांभी संस्कारनका नाश तौ होवै नहीं. संस्कार स्मृति दोनूं हैं। परंतु स्मृतिश्रन्य स्थलमें जैसे संस्कार व्यापार है, तैसें स्मृतिसद्भाव स्थलमेंनी संस्कारही व्यापार है स्मृति नहीं. यह धर्मराजका यंथ है; तामें बुद्धिमानकूं यह आधर्य होवे हैं, उर्हुंद्ध संस्कार होतें स्मृतिशुन्य स्थल कैसें होनैहै. औ स्मृतिकी उत्पित्तिं संस्कारका नाश होवेहैं, स्मृतिसें अन्य संस्कार होवे हैं, यह सयुक्तिक पक्ष है, ता काउपपादन यथांतरमें प्रसिद्ध है. यापक्षमें स्मृति संस्कार दोनूंकी युक्ति सर्वथा विरुद्ध है.

स्वार्थानुमिति औ अनुमानका स्वरूप ॥ ७ ॥ यातैं न्याप्तिका अनुभव करण है, न्याप्तिकी स्मृति न्यापार है, यह पक्ष निदोंष हैं. इसरीतिसें जहां अनुमिति होवै सो स्वार्थानुमिति कहियेहैं, परंतु न्यायमतिमें धूमका प्रत्यक्ष औ व्याप्तिका स्मरण हुयेभी विह्नकी अनुमिति होवै नहीं. दोनूं ज्ञानोंसे अनंतर परामर्श नाम तीसरा ज्ञान होवे हैं। तैसें अनुमिति होवे हैं. " विह्नव्याप्य जो धूम तिसवाछा पर्वत है" ऐसे ज्ञानकूं परामर्श कहेंहें, ताकूं वेदांतमें अनुमितिका कारण नहीं मानें हैं. इसरीतिसें वाक्यप्रयोगिवना व्याप्ति ज्ञानादिकनतें जो अनुमिति होवे सो स्वार्थानुमिति कहियेहै.ताके करण व्याप्ति ज्ञानादिक स्वार्थानुमान कहिये है.

परार्थानुमान अनुमिति औ तर्कका स्वरूप ॥ ८॥

जहां दोका विवाद होने एक पुरुष कहै पर्वतमें विह्न अनुमानप्रमाणसें निर्णीत है एक कहै नहीं है, तहां वहिनिध्ययवाला पुरुष अपने प्रतिवादीकी निवृत्तिवास्तै वाक्यभयोग करेंहै; ताकूं परार्थानुमान कहैं हैं सो वाक्य वेदांतमतमें तीनि अवयवका होवेहै. प्रतिज्ञा १ हेतु २ उदाहरण ३ ये वाक्यके अवयवनके नाम हैं. ''पर्वतो विह्नमात्र १ धूमात् २ योयो धूम-वाच सोऽभिमान यथा महानसः ३" इतना महावाक्य है. वामैं तीनि अवा-तरवाक्य हैं. तिन्हके प्रतिज्ञादिक क्रमतें नाम हैं साध्यविशिष्ट पक्षका बोधक वाक्य प्रतिज्ञावाक्य कहियेहै, ऐसा"पर्वतो वहिमान्"यह वाक्य है "विह्निविशिष्ट पर्वतहै" ऐसा बोध या वाक्यतें होवैहै. तहां विह्न साध्य है, पर्वत पक्ष है. काहेतें १ अनुमितिका जो विषय सो साध्य कहियेहै, अनु-मितिका विषय विह है, यातें साध्यहै. ययपि "पर्वतो बह्रिमान" ऐसी अनुमिति होवे है, ताका विषय पर्वतमी है, सोभी साध्य कह्या चाहिये. तथापि वेदांतमतमें "पर्वतो वह्निमान" यह ज्ञान तौ एकही है; प्रंतु पर्वत अंशमें इंद्रियजन्य है औ बह्धि अंशमें धूमज्ञानक्ष अनुमानजन्य है. यातें एक ज्ञानमें चाक्षुषता औ अनुमितिता दो धर्म हैं. चाक्षुपता अशकी विष-यता पर्वतमें है, औ अनुभितिता अंशकी विषयता विह्नमें है. यातें अनुमि-विका विषय पर्वत नहीं, केवल विह्न है. जिस अधिकरणमें साध्यकी

जिज्ञासा होयके साध्यका अनुमितिरूप निश्यय होवे सो पक्ष कहिये है. ऐसा पर्वत है. प्रतिज्ञादाक्यतैं उत्तर जो लिंगका बोधक वचन सो हेतुवाक्य कहिये है. ऐसा वाक्य "धूमात" यह है. यद्यपि "धूमात, धूमेन" इन दोत्का एकही अर्थहै, तथापि "धूमेन" ऐसा नाक्य संपदायसिद्ध नहीं. यह अवयवंथभें भट्टाचार्यने लिख्या है. यातीं " धूमाव " इसरीविका वाक्यही हेतुवाक्य कहियेहैं हेतु साध्यका सहचारेबोधक जो इष्टांत-प्रतिपादक वचन सो उदाहरण वाक्य किहये है. वादीप्रतिवादीका जहां विवाद न होते, किंतु दोनुका निर्णांत अर्थ जहां होवै सो इष्टांत कहिये है. ऐसा महानस है. इसरीतिसें प्रतिज्ञादिक तीनके समुदायखप महावाक्यतें विवा-दकी निवृत्ति होवे है. जो महावाक्य सुनिकेशी आग्रह करें महानसादिक-निविषे तो विक्तका सहचारी धूम है औ पर्वतमें विक्तका व्यभिचारी धूम है. यातैं पर्वतमें धूम है विह नहीं है, ऐसा प्रतिवादी आग्रह करे, अथवा व्यभिचारकी शंका होते, तो तकेंसे आयह औ शंकाकी निवृत्ति होतेहै. अनिष्टआपादनकूं तर्क कहेंहैं, पर्वतिवेपे विह्न विना धूम होवे ती विह्नका धूम कार्य नहीं होवेगा; यह तर्क है. यातें धूम विषे विक्रका व्यभिचार संदेह निवृत्त होवे है, विह्नपूमका कारणकार्यभाव इष्ट है, ताका अभाव अनिष्ट है, यातें कारणकार्यभावका मंग आपादन कारेयेहै सो कारणकार्यभावका भंग अनिष्ट है; यातैं अनिष्टका आपादनरूप तर्क है या तर्कतें प्रतिवादीकी औ शंकाकी निवृत्ति होवेहै. काहेतें ? विह्नधूमका कारणकार्यभाव दोनुंकूं इष्ट हैं; ताका भंग दोनुंकूं अनिष्ट है. बाह्मका च्याभेचार धूममैं कहें तो अनिष्टकी सिद्धि होवैगी, ताके भयतें बहिका व्यभिचारी धूम है यह वार्ता प्रतिवादी कहै नहीं इस रीतिसैं तीनि अवयवका समुदायहर जो महावाक्य ताकृं परार्थातुमान कहेंहैं. तिसतें उत्तर जो अनुमिति होने सो परार्थीनुमिति कहिये हैं. अनुमानश्माणसें निर्णय करतें च्यभिचार शंका होने तो तर्कसें निवृत्ति होनेहै;यातें प्रमाणका सहकारी तर्क है

वेदान्तमतमें तर्कसहित परार्थातुमानका स्वरूप ॥ ९ ॥ वेदांतवाक्यनसें जीवमें ब्रह्मका अभेद निर्णात है, सो अनुमानतें भी इस रीतिसें सिद्ध होते हैं:- 'जीवो ब्रह्माभिन्नः । चेतनत्वातः । यत्रयत्र चेतनत्वं तत्रतत्र ब्रह्माभेदः । यथा ब्रह्मणि" । यह तीन अवयवका समुदायरूप महा-वाक्य है यातें प्रार्थानुमान कहिये है, इहां जीव पृक्ष है, ब्रह्माभेद साध्य है चेतनत्व हेतु है, बस दृष्टांत है. इहां प्रतिवादी जो ऐसे कहै:-जीवमें चेत-नत्व हेतु तौ है औ ब्रह्माभेदरूप साध्य नहीं है; इसरीतिसें पक्षमें हेतुका ब्रह्माभेदरूप साध्यसैं व्यभिचारशंका करे, तौ तर्कसैं निवृत्ति करे. इहां तर्कका यह स्वरूप है:—जीवमें चेतनत्व हेतु मानिके बहामेदरूप साध्य नहीं मानें तो चेतनकूं अद्वितीयवाप्रतिपादक श्रुतिका विरोध होवैगा. अनिष्टका आपादन तर्क कहिये श्रुतिका विरोध सर्व आस्ति-कनकूं अनिष्ट है; "व्यावहारिकः प्रपंचो मिथ्या। ज्ञाननिवर्त्यत्वात्। यत्रयत्र ज्ञाननिवत्यत्वं तत्रतत्र मिथ्यात्वम् । यथाशुक्तिरजतादौ "। इहां व्यावहारिक पर्यंच प्रश्न है, मिथ्यात्व साध्य है, ज्ञाननिवर्त्यता हेतु है, शुक्तिरजतादिक दृष्टांत है, "व्यावहारिकः प्रयंची मिथ्या" यह प्रतिज्ञावाक्य है, "ज्ञाननिव-र्यत्वात्र । यह हेतुवाक्य है, 'यत्रयत्र ज्ञानिवर्त्यत्वं तत्रतत्र मिध्यात्वम्।यूथा शुक्तिरजतादौ"यह उदाहरणवाक्य है.इहांभी प्रवंचकू ज्ञाननिवर्यता मानिके मिथ्यात्व नहीं मानैं तौ सत्की ज्ञानतें निवृत्ति वन नहीं यातें ज्ञानसें सकछ परंचकी निवृत्तिप्रतिपादक श्रुतिसमृतिका विरोध होवैगा; या तर्कतें व्यभिचार शंकाकी निवृत्ति होवे है...

वेदान्तमें अनुमानका प्रयोजन ॥ १० ॥ इसरीतिसें वेदांत अर्थके अनुसारी अनेक अनुमान हैं, परंतु वेदांतवाक्य-नतें अद्वितीय ब्रह्मका जो निश्चय सिद्ध हुवा है, तिसकी संभावनामात्रका हेतु अनुमानप्रमाण है, स्वतंत्र अनुमान ब्रह्मनिश्चयका हेतु नहीं. काहेतें १ वेदांतवाक्य विना अन्य प्रमाणकी ब्रह्मविषे प्रवृत्ति नहीं, यह सिद्धांत है. यह संक्षेपतें अनुमानप्रमाण कह्या.

इति श्रीमन्निश्च ० वृत्ति ० अनुमानप्रमाणनिरूपणं नाम द्वि ० प्रकाशः ॥२॥

# अथ शब्दप्रमाणनिरूपणं नाम तृतीय-प्रकाशः॥३॥

## शाब्दीप्रमाका भेद्र ॥ १ ॥

शाब्दीप्रमांके करणकूं शब्दप्रमाण कहें हैं. शाब्दीप्रमा दो प्रकारकी है, एक ब्यावहारिक है, दूसरी पारमार्थिक है. व्यावहारिकशाब्दीप्रमाभी दो प्रकारकी है. एक छौकिकवाक्यजन्य है, दूसरी वैदिकवाक्यजन्य है. ''नालो घटः'' इत्यादिक छौकिकवाक्य है, ''वजहरूतः पुरंदरः'' इत्यादिक वैदिकवाक्य है. पदनके समुदायकूं वाक्य कहें हैं, अर्थवाला जो वर्ण अथवा वर्णका समुदाय सो पद कहिये है. अकारादिक वर्णभी विष्णुआदिक अर्थवाले हैं. नारायणआदिक पदनमें वर्णका समुदाय अर्थवाला है. ब्याकरणकी रीतिसें ''नीलो घटः'' इस वाक्यमें दो पद हैं, औ न्यायकी रीतिसें च्यारि पद हैं औ ब्याकरणके मतमें भी अर्थवोधकता च्यारि समुदायनमें है, पद च्यारि नहीं.

#### शाब्दीप्रमाका प्रकार ॥ २ ॥

तहां शाब्दीप्रमाका यह प्रकार है:—"नीको घटः" या नाक्यकूं सुनै तब श्रोताकूं सकळ पदनका श्रवणसाक्षात्कार होते हैं; पदनके साक्षात्कारसें पदार्थनकी स्मृति होते हैं. शंकाः—पदनका अनुभव पदनकी स्मृतिका हेतु हैं, औ
पदार्थका अनुभव पदार्थकी स्मृतिका हेतु हैं; पदनका साक्षात्कार पदार्थनकी स्मृतिका हेतु बनै नहीं. काहेतें ? जा वस्तुका सर्व अनुभव होने ताकी स्मृति
होते हैं, अन्यके अनुभवसें अन्यकी स्मृति होने नहीं; यातें पदके ज्ञानतें
पदार्थकी स्मृति बनै नहीं ? समाधानः—ययपि संस्कारहारा पदार्थनका
अनुभवही पदार्थनकी स्मृतिका हेतु है, तथापि उद्भुत संस्कारनसें स्मृति होने
हैं, अनुद्भुत संस्कारनसें स्मृति होने नहीं. जो अनुद्भुत संस्कारनसेंभी स्मृति

होवै तौ अनुभूत पदार्थकी सदा स्मृति हुई चाहिये; तहां पदार्थनके संस्कार-नके उद्भवका हेतु पदज्ञान है. काहेतें ? संबंधीके ज्ञानतें तथा सहशपदार्थ-नके ज्ञानतें अथवा चिंतनतें संस्कार उद्भुत होवें हैं, तिनतें स्मृति होवे है. जैसें पुत्रकूं देखिके पिताकी औ पिताकूं देखिके पुत्रकी स्मृति होने हैं. तहां संबंधीका ज्ञान संस्कारनके उद्भवका हेतु है, वैसैं एक तपस्वीकूं देखिकै पूर्व देखे अन्य तपस्वीकी स्मृति होवे है. तहां संस्कारका उद्घोधक सदशदर्शन है. जहां एकांतमें बैठिके अनुभूत पदार्थका चिंतन करे, तासें अनुभूत अर्थकी स्मृति होने है, वहां संस्कारका उद्घोधक चिंतन है. इसरीतिर्से संबंधी ज्ञानादिक संस्कारके उद्दोध द्वारा स्मृतिके हेतु हैं; औ संस्कारकी उत्पत्तिद्वारा समानविषयक पूर्व अनुभव स्मृतिका हेतु हैं; यातैं पदार्थनका पूर्व अनुभव तौ पदार्थविषयक संस्कारकी उत्पत्तिद्वारा हेतु है, औ पदार्थनके संबंधी पद हैं. यातैं पदार्थनके संबंधी जो पद तिनका ज्ञान संस्कारके उद्बोधद्वारा पदार्थकी स्मृतिका हेतु है, यातें पदनके ज्ञानतें पदार्थनकी स्मृति संभव है. जहां एक संबंधीके ज्ञानतें अन्य संबंधीकी स्मृति होने वहां दोनूं पदार्थनके संबंधका जाकूं ज्ञान होये ताकूं एकके ज्ञानसें दूसरेकी स्मृति होवे है. जाकूं संबंधका ज्ञान होवे नहीं ताकुं एकके ज्ञानतें दूसरेकी स्मृति होवे नहीं. जैसे पितापुत्रका जन्यजनकभावसंबंध है. जाकूं जन्यजनक भावसंबंधका ज्ञान होने, वाकूं एकके ज्ञानतें दूसरेकी स्मृति होने है. जाकूं जन्यजनक भावसंबंधका ज्ञान नहीं होते, ताकूं एकके ज्ञानतें दूसरेकी स्मृति होते नहीं. तैसें पद अर्थका जो आपसमें संबंध ताकूं दुत्ति कहें हैं; दुत्तिरूप जो पद अर्थका संबंध ताका जाक जान होने ताक पंदक ज्ञानतें अर्थकी स्मृति होने है. पद औ अर्थका जो वृत्तिरूपसंबन्ध ताके ज्ञानरहितकूं पदके ज्ञानतें अर्थकी रमृति होवे नहीं यार्ते वृत्तिसहित पदका ज्ञान पदार्थकी स्मृतिका हेतु है.

शब्दकी शक्तिवृत्तिका कथन ॥ ३ ॥

सो वृत्ति दोप्रकारकी है:-एक शक्तिरूप वृत्ति है औ दूसरी छक्षणारूप चृत्ति है. न्यायमतमें ईश्वरकी इच्छारूप शक्ति है, मीमांसाके मतमें शक्ति नाम कोई भिन्नपदार्थ है, व्याकरणके मवर्षे औ पातंजलके मतमें वाच्यवाचकभावका मूळ जो पदअर्थका तादात्म्यसंबंध सोई शक्ति है औ विचारसागरमें योग्यतारूप शक्ति व्याकरणके मतसें छिखी है सो भूषणकारका मत है ज्याकरणके मंजूषा शंथमें योगभाष्यकी रीतिसें वाच्य-नाचक भारका मूळ वादात्म्यसंबंधही शक्ति कही है. औ अद्वेतसिद्धांतमें सारे अपना कार्य करनेकी सामध्येही शक्ति है. जैसे तंतुमें पट करनेकी सामर्थ्यरूप शक्ति है, विह्नमें दाह करनेकी जो सामर्थ्य सो शक्ति है; तैसें पदनमें अपने अर्थके ज्ञानकी सामर्थ्यही शक्ति है; परंतु इतना भेद है:-विहिशादिक पदार्थनमें जो सामर्थक्ष शक्ति ताके ज्ञानकी अपेक्षा नहीं. शक्ति ज्ञात होने अथवा अज्ञात होने दोनूं स्थानमें बह्नि आदिकनसें दाहादिक कार्य होवे है. औ पदकी शक्तिका ज्ञान होवे तब तो अर्थकी स्मृहप कार्य होंवे है, शक्तिका ज्ञान होवे नहीं तन स्मृतिरूप कार्य होवे नहीं यातें पदकी सामर्थ्यक्षप शक्ति ज्ञात होवै, तब पदार्थकी स्मृतिक्षप कार्य होवै है. शंका:-जहां अतीत पदकी स्मृति होवै तहां पदके स्मरणहर ज्ञानतें अर्थकी स्मृति होतेहैं, सो नहीं हुई चाहिये, काहेतें ? सामर्थ्यस्त्रशक्तिवाले पदका ध्वंस होय-गया, यातें अर्थंकी स्मृतिका हेतु जो पद ताका अभाव है ? समाधानः-मीमांसाके मतमें सारे पद नित्य हैं. तिन्हकी उत्पत्ति नाश होवे नहीं, यातें पदका ध्वंस बनै नहीं; औ जो पदनकूं अनित्यमानै तौ यह समाधान है:-पदार्थरमृतिकी सामर्थ्य पदमैं नहीं है, किंतु पदज्ञानमें पदार्थकी स्मृतिकी शक्ति है जहां पदका घ्वंस हुया है तहांभी पदका स्मरणरूप ज्ञान है. जहां वर्तमान पद है तहां पदका अवणसाक्षात्कार ज्ञान है. ताज्ञानमें पदार्थकी स्मृतिकी सामर्थ्य है सोई शक्ति है. यापक्षमें शक्ति-वाला पद नहीं किंतु पदका ज्ञान है. यह पक्ष गदाधर भटाचार्यने शक्ति-वादग्रंथमें ज्ञान शक्तिवाद करिकै लिख्या है. इसीरीतिसे पदकी सामध्ये वा पदके ज्ञानकी सामर्थ्य शक्ति कहिये हैं, दूसरे पश्मेंभी पद शक्तिवाला हैं: इसन्यवहारकी सिद्धिवास्तै पदका धर्म शक्ति अपेक्षित होवे तौ जिसपदका ज्ञान जिस अर्थकी स्मृतिमें समर्थ होवे तिसपदकी तिस अर्थमें शक्ति कहियेहै.

# शाब्दीप्रमाकी रीतिपूर्वक शक्तिविषै विवाद॥ ४॥

्र इसरीतिसैं शक्तिसहित पदुज्ञानतैं पदार्थकी स्मृति होनैहै. जितने पदार्थन-की स्मृति होवें उतने पदार्थींके संबंधका ज्ञान अथवा संबंधसहित सकल पदा-थनका ज्ञान वाक्यार्थज्ञान कहियेहैं; ताहीकूं शाव्दीप्रमा कहेंहैं. जैसें "नी छो घटः "यह वाक्य है, तामें च्यारि पदहैं. नील पद है १ ओकार पदहै २ व-ट पद है ३ विसर्ग पद है ४ नीछरूपीवशिष्टिमें नीछपदकी शक्ति है, ओका-रपद निरर्थक है, यह वार्ता व्युत्पत्तिवादादिक अंथनमें स्पष्ट है. अथवा ओकारपदका अभेद अथ है, घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है, विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है, शक्तिका ज्ञान कोश व्याकरणादिकनतें होने है, नीलपीतादिक पदनकी वर्णमें औ वर्णवालेमें शक्ति है, यह कोशमें लिल्याहै औ विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है यह व्याकरणतें जानी जाने हैं: घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है यह व्याकरण मंथनमें औ शक्तिवादा-दिक तर्क प्रंथनमें लिख्या हैं; औ न्यायसूत्रमें गौतमनें यह कह्याः—जाति आकृति व्यक्तिमें सकल पदनकी शक्ति है. अवयवके संयोगकूं आकृति कहें हैं. अनेक पदार्थनमें रहै जो नित्य एक धर्म सो जाति कहिये है.जैसें अनेक घटनमें नित्य औएक घटत्व है सो जाति है. जातिके आश्रयकूं व्यक्ति कोहेहैं.यामतमें घटपदकी शक्ति कपाछसंयोगसहित घटत्वविशिष्ट घटमें है. औ दीघितिकारशिरोमणि भट्टाचार्यके मतमें सकछ पदनकी व्यक्ति-मात्रमें शक्ति है, जाति औ आकृतिमें नहीं. यामतमें घटपदका वाच्य केवछ व्यक्ति है. घटत्व औ कपाछ संयोग घटपदके वाच्य नहा. काहेतें? जिसपदकी जिस अर्थमें शिक होवें तिस पदका सो अर्थ वाच्य कहिये है. औ शक्य कहिये है. केवल व्यक्तिमें शक्ति है यातें केवल व्याक्तही वाच्य है. शंकाः-घटपदके उचारणतें घटत्वकी गोपदके उचारणतें गोत्वकी

बासणपदके उचारणतें बासणत्वकी प्रतीति होते हैं. सो यामतमें नहीं हुई चाहिये. काहेतें?अवाच्यअर्थकी छक्षणा विना पदसें प्रतीति होवे नहीं. जो अवाच्य अर्थकी छक्षणा विना पदसैं प्रतीत मानें तौ घटपदके अवाच्य वटत्वकी जैसे घटपदसें प्रतीति मानी, तैसें घटपदके अवाच्य पटादिकनकीभी घटपद्सें प्रतीति हुई चाहिये समाधानः - वाच्यकी प्रतीति पद्सें होवेहै औ वाच्यवृत्ति जो जाति ताकी शतीति होवै है, यातैं यह नियम है:-जाति-भिन्न अवाच्यकी प्रतीति होवै नहीं. औ वाच्यवृत्ति जो जाति सो अवाच्यमी प्रतीत होने हैं; यातें घटत्वादिक तौ अवाच्यभी घटादिक पदनतें प्रतीत होवैं हैं, पटादिक अवाच्य प्रतीत होवैं नहीं, पुनः शंकाः-वाच्यवृत्ति अवाच्य जातिकी पदनसें प्रतीति मानै तौ घटपदसें पृथिवीत्व जातिकी प्रतीति हुई चाहिये. काहेतें घटपदके वाच्यमें जैसें घटत्व जाति रहेहै, तैसें पृथि-वीत्वभी रहे है यातें दोनूं वाच्यवृत्ति हैं औ अवाच्य हैं. घटत्वकी नाई पृथिवीत्वकीभी प्रतीति हुई चाहिये.गोपदका वाच्य जो गौ ताके विवै गोत्व-की नाई पशुत्व रहे है. औ दोनू अवाच्य हैं. तैसे बाझण पदसे बाझणत्वकी नाई मनुष्यत्वकी प्रतीति हुई चाहिये ? समाधानः-शच्यतावच्छेदक जो अवाच्य ताकी औ वाच्यकी पदसें पतीति होवे है, अन्यकी प्रतीति होवे े नहीं; जैसें घटपदका बाच्य घटन्यक्तिकी औ वाच्यतावच्छेदक घटत्वकी प्रतीति घट पदसें होने है. पृथिवीत्व वाच्य नहीं औ वाच्यतावच्छेदक नहीं, यातें घटपदसें पृथिवीत्वकी प्रतीति होवे नहीं. वाच्यतासें न्यूनवृत्ति औ अधिकवृत्ति न होवै; किंतु जितनें देशमें वाच्यता होवे उतने देशमें रहे सो वाच्यतावच्छेद्क होवै है. घटपदकी वाच्यता सकलघटव्यक्तिमें है. औं घटत्वभी सकलंघट व्यक्तिमें रहे हैं; यातें घटकी वाच्यतासें न्यूनवृत्ति औं अधिकवृत्ति घटत्व नहीं, किंतु समानदेशवृत्ति होनेतें घटपदका बाच्यतावच्छेदक घटत्व है. घटपदकी वाच्यता पटमें नहीं, औ पृथिवीत्व पटमें हैं, यातें अधिकवृत्ति होनेतें घटपदका वाच्यतावच्छेदक पृथिवीत्व नहीं. गोपदकी वाच्यता सक्छगोव्यक्तिमें है औ गोत्वभी सक्छगोव्यक्तिमें

है. यातें गोपदका वाच्यताच्छेदक गोत्व है; औ अर्थ्म गोपदकी बाच्यता नहीं, तामें पशुत्व रहे है यातें गोपदकी वाच्यतासें अधिकवृत्ति होनेतें गोपदका वाच्यतावच्छेदक पशुत्व नहीं तैसें त्राह्मणपुदकी वाच्यता सकलबाह्मणव्यक्तिमें है औ बाह्मणत्वभी सकल बाह्मणव्यक्तिमें है. यातें बाह्मणपदका वाच्यतावच्छेदक बाह्मणत्व है. औ क्षत्रियादिकनेमें त्रासंणपदकी वाच्यता नहीं, तहां मनुष्यत्व रहे है, यातें अधिकवृत्ति होनेतें त्रासणपदका वाच्यतावच्छेदक मनुष्यत्व नहीं. इसरीतिसें यटादिकप-दनतें घटत्वादिकनकी प्रतीति होवे है औ शक्ति नहीं होनेतें घटादिपदनके बाच्य नहीं; किंतु वाच्यताव छेदक हैं. यह शिरोमणि भट्टाचार्यका सत है. औ घटादिपदनकी जातिमात्रमें शक्ति है व्यक्तिमें नहीं; यह सीमांसाका मत है. शंका:-जिस अर्थमें जिसपदकी शक्तिका ज्ञान होंवै तिस अर्थकी तिस पदसँ स्मृति होयकै शाब्दी प्रमा होवे हैं. पदकी शक्ति विना व्यक्तिकी पदसें स्मृति औ शाब्दी प्रमा नहीं हुई चाहिये ? समाधान:-राब्दप्रमाणसें तौ जातिकाही ज्ञान होते है, तथापि अर्थापिन भमाणतें व्यक्तिका ज्ञान होवे है. जैसें दिनमें अभोजी पुरुषकूं रात्रिमोजन विना स्थूलता संभवे नहीं तैसें व्यक्तिवना केवल जातिमें कोई किया संभवे नहीं. यातें अर्थापत्ति प्रमाणतें व्यक्तिका बोध होवे हैं। "गामानय" इस वाक्यतै गोतवके आनयनका बोध होवे हैं; सो गोव्यक्तिके आनयन-विना वनै नहीं. गोव्यक्तिका आनयन संपादक है, गोत्वका आनयन संपाय है, संपादकज्ञानका हेतु संपायज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण कहिये हैं, संपादक-ज्ञान प्रमा है, या स्थानमें जातिका ज्ञान प्रमाण है औ व्यक्तिका ज्ञान प्रमा है, यह भट्टमीमांसकका मत है. औ कोई जातिशाकिवादी अनुमानतें ज्यक्तिका बीध मानें हैं, सो श्रंथांतरमें स्पष्ट है. कठिन प्रसंग छिल्या नहीं. केवछ जातिमें शक्ति मानें ताके मतमें व्यक्तिका बोध शब्द प्रमाणतें होवे नहीं; किंतु अर्थापत्ति वा अनुमानसें व्यक्तिका बोध होवे हैं, पातु कोई शंथकार जातिमें कुजाशक्ति मानें हैं. तिनके मतमें व्यक्तिका

ज्ञानभी शब्दममाणतें ही होते है.ताका यह अभिप्राय है:-सकल पदनकी े शक्ति तौ जातिविशिष्ट व्यक्तिमैं है, परंतु शक्तिका ज्ञान जाकूं होवै ताकूं पदसें अर्थकी स्मृति औ शाब्दबोध होवे है अन्यकूं नहीं. तहां घटपदकी घटत्वमें शक्ति है. इसरीतिसें जातिशक्तिका ज्ञानपदार्थकी स्मृतिका औ शाब्दबोधका हेतु है औ व्यक्तिमैं शक्तिके ज्ञानका उपयोग नहीं औ व्यक्ति अनंत हैं. यातें सकछ व्यक्तिका ज्ञान संभवे नहीं. इस कारणतें व्यक्तिकी शक्ति स्वरूपसें पदार्थकी स्मृति औ शाब्दबोधका हेतु है; ताका ज्ञान हेतु नहीं. इसरीतिसें घट पदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति होनेतें घटपदके वाच्य तौ घटत्व औ घट दोनूं हैं; यातें घटपदका वाच्य जो घटत्व औ घट तिनके शाब्दबोधका हेतु घटत्वमें शंक्तिका ज्ञान है; या पक्षकुं कुब्जशक्तिवाद कहैं हैं और प्रकारसैं कुब्जशक्तिवाद गदाधर भट्टाचार्यने शक्तिवादके अंतमें छिख्या है सो कठिन है, यातें इहां छिख्या नहीं औ घटादिक पदनतें जैस जातिविशिष्ट व्यक्तिका बोध होवे है तैसें जातिका व्यक्तिमें जो समवायादिक संबंध ताकाभी बोध होंने है, यातैं जाति व्यक्ति संबंध इन तीर्नुमैं घटादि पदनकी शक्ति है, यह गदाधर-भट्टाचार्यका मत है. सर्व मतनमें जातिविशिष्ट व्यक्तिमें घटादिक पदनकी शक्ति है यह मत बहुत मंथकारें नि छिल्या है. यातें घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति कही है.

## ं वाक्यनका भेद्र ॥ ५ ॥

नीठके अभेदवाला एक घट है, यह "नीलो घटः" इस वाक्यका अर्थहै, तैसें "वजहस्तः पुरंदरः" यह वैदिक वाक्य है. जैसे "नीलो घटः" या वाक्यमें विशेषणबोधक नीळपदः है औ घटपद विशेष्यबोधक है, तैसें वज्रहस्तपद विशेषणबोधक है औ पुरंदरपद विशेष्यबोधक है. विशेषणपदके आगै विसर्ग निरर्थक है अथवा अभेदार्थक है. विरोध्यनोषकपदकै आगे विसर्ग-का एकत्व अर्थ है. "वज्जहरूतके अमेदवाला एक पुरंदर है"यह वाक्यक

अर्थ है. इस रीतिसें छोकिक वैदिक वाक्यनकी समान रीति है; परंतु वैदिक वाक्य दोप्रकारके हैं:—एक व्यावहारिक अर्थके बोधक हैं हुसरे परमार्थ तत्त्वके बोधक हैं. बासमें भिन्न सारा व्यावहारिक अर्थ कहिये हैं, परमार्थतत्त्व बस कहिये हैं. बसबोधक वाक्यभी दो प्रकार के हैं:—तत्पदार्थ वा त्वंपदार्थके स्वरूपके बोधक अवांतर वाक्य हैं. जैसें "सत्यं ज्ञानमनंतं बस" यह वाक्य तत्पदार्थका बोधक है. "य एप ह्यंतज्योंतिः पुरुषः" यह वाक्य त्वंपदार्थके स्वरूपका बोधक है, तत्प-दार्थ वाद्यंपदार्थके अभेदके बोधक "तत्त्वमित" आदिक महावाक्य हैं.

# शब्दकी शक्तिलक्षणवृत्तिका संक्षेपतें कथन ॥ ६ ॥

जा अर्थमें जा पदकी वृत्ति होवे ता अर्थकी ता पदसें प्रतीति होवे है. शक्ति औं उक्षणा भेदतें सो वृत्ति दोप्रकारकी है; ईश्वरकी इच्छा अथवा वाच्यवाचकभाव संबंधमूळ तादात्म्य अथवा पदार्थवोधहेतु सामर्थ्यकूँ शक्ति कहें हैं. जिस अर्थमें पदकी शक्ति होवे सो अर्थ पदका शक्य कहिये है, शक्यसंबंधकूं छक्षणा कहेंहैं; जैसे गंगापदकी शक्ति प्रवाहमें है, यातें गंगापदका शक्य प्रवाह है, तासैं संयोगसंबंध तीरका है; इस रीतिसैं पदका जो अर्थसे परंपरासंबंध सो छक्षणा है. जैसे गंगापदका तीरसें परंपरा-संबंध है, सोई तीरमें गंगापदकी लक्षणा कहिये है. काहेतें ? साक्षात्सं-बंधवाछेसें जो संबंध सो परंपरासंबन्ध किहये हैं. गंगापदका शक्तिकप संबंध प्रवाहतेंहै तासें संयोग तीरका है. यातें स्वशक्य संयोगस्त गंगा-पदका तीरसें परंपरासंबंध है, सोई छक्षणा किहये हैं. यातें यह सिद्ध हुवाः—जा अर्थंसैं जिसपदका शक्तिहर साक्षात्संबंध होवै, सो अर्थ तिस पदका शक्य कहिये है, जा अर्थसैं जिस पदके शक्यका संबंध होवे सो अर्थ तिस पदका लक्ष्य कहिये है. जैसें गंगापदका शक्य जो प्रवाह ताका तीरहर अर्थसें संयोगसंबंध है यातें गंगापदका शक्य प्रवाह है औ तीर छक्ष्य है.

इस रीतिसें पदका साक्षात्संबंध औ परंपरासंबंधरूप शक्तिलक्षणा भेदतें वृत्ति दोप्रकारकी है. जा पदकी वृत्ति जिस पुरुपकूं अज्ञात होने ता पदका तिस पुरुपकूं साक्षात्कार हुये भी पदार्थकी स्मृति औ शाब्दबोध होने नहीं; यातें शक्तिलक्षणारूप वृत्तिका ज्ञान पदार्थकी स्मृति औ शाब्दबोधका हेतु है.

## वाक्यार्थज्ञानका कम ॥ ७॥

शाब्दबोधका यह क्रम है:-जा पुरुपकूं पदकी वृत्ति ज्ञात होवै ता पुरुपकू वाक्यके सकछ पदनका साक्षात्कार होते जिस पदकी जिस अर्थमें मृति पूर्व जानी होवे तिस पदसें तिस अर्थकी स्मृति होवे हैं; तिसतें अनं-तर परस्परसंबंधवाले सकल पदार्थनका ज्ञान अथवा सकल पदार्थनका परस्परसंबंधज्ञान वाक्यार्थज्ञान होवेहै. जैसें "गामानय त्वम्" या वाक्यमें गो आदिक पद हैं, तिनकी अपने अर्थमें वृत्तिका प्रथम ऐसा ज्ञान पुरु-पंकू चाहिये:-गोपदकी गोत्दविशिष्ट पशुविशेपमें शक्ति है. दितीया चिभ-किकी कमतामें शक्ति है. आनयनमें आपूर्व नीपदकी शक्ति है. यका-रोत्तर अकारकी कृति औ भेरणामें शक्ति है, संबोधनयोग्यचेतनमें न्वंपदकी शक्ति है इस रीतिसैं शक्तिज्ञानवाछेकुं "गामानय त्वम्" या वाक्यका श्रोत्रसें संबंध होतें ही गो आदिक सकछ पदनका साक्षात्कार होयकै तिन पदनके शक्य अर्थकी स्मृति होने है, जैसे हस्तिपाछकके ज्ञानतें ताके संबंधी हस्तीकी स्पृति होने है, तैसें पदनके ज्ञानतें तिनके संबंधी शक्य अर्थनकी स्मृति होवै है. "यह हस्तिपाछक है" ऐसा हस्ति औ महावतके संबंधका जाकूं ज्ञान होवे नहीं, किंतु "मनुष्य ऐसा ज्ञान होवै ताकू हस्तिपाछक देखे भी हस्तीकी स्मृति होवै नहीं, वैसैं इसपदका यह शक्य है अथवा छक्ष्य है. ऐसा शक्ति वा छक्षणाहर संबं-थका जाकू पूर्व ज्ञान होने नहीं, किंतु अज्ञातार्थपदका आवणसाक्षात्कार होवै, ताकू पदनके अवणतैंभी अर्थनकी स्मृति होवै नहीं, यातैं वृत्ति

सहित पदका ज्ञान पदार्थस्मृतिका हेतु है। केवल पदका ज्ञान हेतु नहीं. पदनके ज्ञानतें सक्छ पदार्थनकी स्मृति होयकै सक्छ पदार्थनके परस्पर संबंधका ज्ञान होवे है. अथवा पदनके ज्ञानतें परस्परसंबंध रहित जिन पदार्थनका स्मरण हुवाहै, तिन पदार्थनका परस्परसंबंध सहित ज्ञान होवै है, सो पदार्थनके संबंधका ज्ञान अथवा संबंधसहित पदार्थनका ज्ञान वाक्यार्थज्ञान कहिये है औ शाब्दीप्रमा कहिये है. ''गामानय त्वम्'' या बाक्यमें गो पदार्थका द्वितीयार्थ कर्मतामें आधेयता संबंध है. आधेयताकूं वृत्तित्व कहैं हैं, ''आपूर्व नीके'' अर्थ आनयनमें कर्मताका निरूपकता सबध है. यकारोत्तर अकारके रुति औ पेरणा दो अर्थ हैं. तहां रुतिमें आनयनका अनुकूलतासंबंध है; कतिका त्वंपदार्थमें आश्रयता संबन्ध है, प्रेरणाका त्वं पदार्थमें विषयतासंबंध है; यातैं 'गोवृत्तिकर्मतानिरूपक आनयनानुकूळकत्याभयः प्रेरणाविषयस्त्वंपदार्थः" यह श्रोताकू होवै है. तहां वृत्तिविशिष्ट सकछ पदनका ज्ञान शब्दप्रमाण है.. पदनके ज्ञानतें तिनके अर्थकी स्मृति व्यापार है; वाक्यार्थज्ञान फल है;इस रीतिसें लोकिक वैदिक वाक्यनतें बहुत स्थानोंमें पदार्थनके संबंधका वा संबंध सहित पदार्थनका बोधही फछ होते हैं. तथापि त्वंपदार्थके संबंधी तत्पदार्थका तत्पदार्थके संबंधी त्वंपदार्थका महावाक्यनतें बोध मानें तौ ''असंगो हायं पुरुषः"इत्यादिक श्रुतिवचनोंनें वेदांतप्रतिषाय बसकूं असंगता कही है,ताका माथ होवैगा.याते महावाक्यनका प्रतिपाच अखंड बहा है. वाक्यनकूं अखंड अर्थकी बोधकतामें दृष्टांत संक्षेपशारीरकमें स्पष्टहै विस्तारभयतैं छिल्या नहीं.

#### लक्षणाका प्रकार ॥ ८॥

महावाक्यनमें लक्षणाका प्रकार विचारसागरमें लिख्या है सो जानिलेना. पदके शक्यसें संबंधकुं लक्षणा कहेंहैं, यातें पदका परंपरासंबंधकप लक्षणा है.काहेतें?पदका साक्षात्संबंध शक्यतें होवे है.ता शक्यका संबंध लक्ष्यतें होवे है. यातें शक्यद्वारा पदका संबंध होनेतें परंपरासंबंधकप लक्षणावृत्ति है.इसी.

कारणतें यंथकारोंनें लक्षणावृत्ति जवन्य कहीहै.जहां पदका साक्षात्संवन्ध रूप शक्तिवृत्ति नहीं संभवे, तहां परंपरासंबंधरूप छक्षणावृत्तिका अंगी-कार है. इसीकारणतें यंथकारोंने छिल्याहै:-जहां शक्य अर्थमें वक्ताका तात्पर्य नहीं संभवे, तहां लक्षणावृत्ति मानिक पदका लक्ष्य अर्थ मानना योग्य है. जहां शक्य अर्थमें वक्ताका ताल्य संभवै, तहां छक्ष्य अर्थ मानना योग्य नहीं. केवळळक्षणा औ लक्षितलक्षणाके भेदतें सो लक्षणा दो प्रकारकी है:-पदके शक्यका साक्षात्संबंध होवे वाकं केवललक्षणा कहें हैं. जैसे गंगापदकी तीरमें छक्षणा होवे है, तहां गंगापदका शक्य जो प्रवाह ताका तीरसें साक्षात्संबंध संयोग है, तहां गंगापदकी तीरमें केवल लक्षणा है, लक्षितलक्षणाका उदाहरण यह है:-''हिरेफो रौति''या वाक्य का"दो रेफ ध्वनि करें हैं"यह अर्थ पदनकी शक्तिसें प्रतीत होवें हैं; सो वर्ण-रूप रेफर्में ध्वनि करना संभवे नहीं. यातें शक्य अर्थमें वक्ताका तात्वर्य नहीं, किंतु दो रेफवाला जो भमरपद तिसके शक्यमें ही रेफपदकी लक्षणा है: सो केवल लक्षणा तौ है नहीं. काहेतेंं शजा अर्थमें पदके शक्यका साक्षा-रसंबंध होवे तामें केवळळक्षणा होवे है. दिरेफ पदका शक्य दो रेफ हैं, तिनका अवयविता संबंध भमरपदमें हैं, ता पदका शक्तिरूप संबंध अपने वाच्य मधुपमै है:यातें शक्यसंबंधी जो श्रमरपद ताका संबंध होनेतें शक्यका परंपरासंबंध है;यातें लक्षितलक्षणा है. यद्यपि दो रेफनकूं द्विरेफ नहीं कहैं हैं, किंतु दोरेफवाले कूं द्विरेफ कहें हैं. दोरेफवाला भगरपदहै। यातें द्विरेफपदका शक्य जो भगरपद ताका मधुपसें साक्षात्संबंध होनेतें केवळळक्षणा संमवे है, तथापि व्याकरणके मतमें सो समासकी शक्ति है; यार्वे दिरेफ पदका शक्य दोरेफवाला भगरपद है, न्यायवैशेषिकादिकनके मत-में समाससमुदायकी शक्ति नहीं मानें हैं, किंतु समाससमुदायके जो अवयव हैं, तिनकी छक्षणावृत्तिसें अधिक अर्थ समासमें प्रतीत होवे है. जैसें " द्विरेफ" इतना समाससमुदाय है ताकी किसी अर्थमें शक्ति नहीं. तहां द्वित्वसंख्याविशिष्ट द्विपदका अर्थ है, रेफत्वजातिविशिष्ट

अक्षर रेफपदका अर्थ है, द्विपदके शक्यका औ रेफपदके शक्यका अभेद-संबंध वाक्यार्थ होवे तो दित्वसंख्यावाछे रेफ हैं यही अर्थ शक्य है; औ दोरेफवाले पदकूं द्विरेफ कहैं हैं; सो लक्षणावृत्ति मानिकै कहैं हैं; परंतु इतना भेद ्है:-न्यायवेशोषिकमतमें वाक्यकी छक्षणा नहीं मानें ैं, काहेतें १ शक्य संबंधकं लक्षणा कहैं हैं. पदसमुदायहर वाक्यकी किसी अर्थमें शक्ति नहीं यातें वाक्यके शक्यका अभाव होनेतें शक्यसंबंधका छक्षणा बाक्यकी बनै नहीं; किंतु पदकी लक्षणा होवै है, यामतमें रेफपदकी रेफवाछेमें ठक्षणा औ मीमांसामतमें तथा वेदांतमतमें वाक्यकीमी छक्ष-णा मानहें औ वाक्यकी छक्षणामें जो दोष कहाहै ताका यह समाधान है:-पद समुदायकूं वाक्य कहेंहैं; सो समुदाय प्रत्येक पदसैं भिन्न नहीं; यातैं पदनका शक्यही वाक्यका शक्य है; अथवा शक्यसंबंधकर छक्षणा नहीं किंतु बोध्यसंबंधकूं लक्षणा कहें हैं. जैसे पदका शक्यताशक्ति वृत्तिसे बोध्य है, तैसैं परस्परसंबंध सहित पदार्थरूप ना पदार्थनका संबंधरूप नाक्यार्थ भी वाक्यबोध्य है. यातें पदबोध्य संबंधरूप छक्षणा जैसें पदकी होवे है तैसें वाक्यबोध्य संबंधरूप छक्षणा वाक्यकी भी होते है. यामतमें दिरेफर्समुदा-यकी दोरेफवाछे पदमें छक्षणा, इसरीतिसें दिरेफपदसें छिक्षत भगरपदकी मधुपमें छक्षणा होनेतें छिक्षतछक्षणा कहाने हैं. सो भी छक्षणाके अंतर्भुत ही है. काहेतें द्विरेफपदका शक्य जो दो रेफ ताका भमर पदसें साक्षात्संबंध है; भौ भगरतें भगरपदद्वारा परंपरासंबंध है; यातें शक्यसंबंधकप छक्षणातें लक्षितलक्षणा पृथक् नहीं. व्याकरण मतमें दिरेक पदका शक्य दोरेफवाळा भगरपद है, ताका भगरसें साक्षात्संबंध है, यातें यह उदाहरण छक्षितछक्षणाका नहीं, केवछ छक्षणाका है. ता मतर्में छिक्षत-लक्षणाके उदाहरण ''सिंहो देवदत्तः'' इत्यादिक हैं. या स्थानमें ''सिंहर्से अभिन्न देवदत्त हैं" यह वाक्यका अर्थ पदनकी शक्तिवृत्तिस प्रतीत होवें हैं, सो संभवे नहीं. काहेतें ? पशुत्व जाति औ मनुष्यत्व जाति परस्पर विरुद्ध हैं,

एकमें संभवे नहीं; यार्वे सिंहशब्दकी श्रुरताक्रूरता्थभेवाले पुरुषमैं छक्षणा है. ता पुरुपतें सिंहशक्यका साक्षात्संबंध नहीं होनेतें केवल लक्षणा तौ है नहीं, किंतु शूरतादिकनतें सिंहशब्दके शक्यका आधेयतासंबंध है; औ शक्यसंबंधि शूरतादिकनका पुरुषमें आश्रयतासंबंध है, परंतु सिंहकी शूरता औ पुरुपकी शूरताका अभेद मानैं तब तौ सिंहकी शूरताका देवद-त्तमें अधिकरणता संबंध है; औ दोनूं श्ररताका परस्पर भेद मानैं तौ -सिंहकी शूरताका पुरुपमें स्वजातीय शूरताधिकरणता संबंध है. सिंहकी शूर-ता स्वशब्दका अर्थ है;इसरीतिसें वाक्यका परंपरासंबंध होनेतें सिंहशब्दकी शूरतादिगुणविशिष्टमें छक्षितळक्षणा है. शक्यके परंपरासंबंधकूं छक्षित-छक्षणा कहें हैं, यचिप छित्रति छक्षणाशब्दसें उक्त अर्थकी सिच्चि क्रिष्ट है, काहेतें ? छक्षितछक्षणाशब्दकी रूढि तौ शक्यके परंपरासंबंधसें कोशादिकनमें कही नहीं. औ योगवृत्तिसे छक्षणा शब्दका उक्त अर्थ प्रतीत होवे नहीं, काहेतें ? "छिसतस्य छक्षणा छिसतछक्षणा" इसरीतिसें पष्टी समास करें तो छक्षित कहिये छक्षणावृत्तिसें जो प्रतीत हुया है ताकी कक्षणा यह कक्षितकक्षणा शन्दका अर्थ सिद्ध होवेहै. "दिरेफो रौति, सिंहो देवदत्तः" इत्यादिक जो लक्षितलक्षणाके उद्दद्रण कहे तहां उक्तस्वरूप छिक्षतळक्षणा संभवे नहीं, काहेतें ? "दिरेको रौति" या वाक्यमैं दिरेकपदसें भगरपदलक्षित होवे औ ताकी मधुपमें लक्षणा होवे तो उक्त अर्थका संभव होवे सो दोनूं वार्ता हैं नहीं. काहतें ? यथि दिरेफपदके शक्यका संबंध 'भमरपदतें है, तथापि दिरेफ पदसें छिशत भमरपद नहीं काहेतें ! बकाके तात्पर्यका विषय शक्यसंबंधी छक्षित होवे है केवल शक्यसंबंधी छक्षित नहीं होवे है, जो केवल शक्यसंबंधी छक्षित होवे तो गंगापदके शक्यके संबंधी मीनादिक अनेक हैं; ते सारेही गंगापदसैं छक्षित हुये चाहियें यातें वक्ताके तात्पर्यका विषय शक्यसंबंधी लक्षित होवैहै. गंगापदके शक्यसंबंधी तौ अनेकहीं तथापि "गंगायां ग्रामः" या वाक्यमें श्रोताकूं गंगापदसें तीरका बोध होते. ऐसे तात्पर्यविषय शक्यसंबंधी केवल तीर है, यातें गंगापदसें तीरही लक्षित

है. भीनादिकभी शक्यसंबंधी तो हैं उक्त तात्पर्यके विषय नहीं, यातें गंगा-पदसें छक्षित नहीं. इसरीतिसें द्विरेफपदके शक्यका संबंधी ती भमरपद है, परंतु द्विरेफपदसैं भगरपदका बोध श्रोताकूं होते, ऐसा वक्ताका तात्पर्य नहीं किंतु दिरोफपदसें भगरपदके शक्य मधुपका नीय श्रीताकूं होने ऐसा वक्ताका तात्पर्य होवेहै, यातें दिरेफपदके शक्यका संबंधीमी भगरपद है. वक्ताके उक्त तात्वर्यका विषय नहीं होनेतें द्विरेफपदसें छक्षित भमरपद नहीं, और किसी रीतिसें द्विरेकपदसें छक्षित भगरपद है, इसवार्ताकूं मानिछेवे तौ भी भगर-पदकी मधुपमें शक्ति है; यातें ताकी छक्षणा कथन असंगत है, इसरीतिसें '' छक्षितस्य भ्रमरपदस्य छक्षणा छक्षितछक्षणा'' इसरीतिसैं पष्टीसमासका अर्थ उक्त उदाहरणमें संभवे नहीं; तैसें 'सिंहो देवदत्तः'' या उदाहरणमें भी उक्त अर्थ संभवे नहीं. सिंहवृत्ति शूरतादिक सिंहशब्दके शक्यसंबंधी तौ हैं, परंतु सिंहशब्दसँ शूरतादिकनका बोध श्रोताकूं होवै, ऐसा वक्ताका तात्वर्य नहीं, किंतु सिंहशब्दसें सिंहसहश पुरुषका बोध श्रोताकूं होवे, ऐसा वक्ताका तात्वर्य होवे है. यातें शक्यसंबंधीभी शरतादिक गुण उक्त तात्वर्यके विषय नहीं होनेतें सिंहराब्दसें छक्षित नहीं, औ किसी रीतिसें सिंहराब्दसें छक्षित श्रूरतादिक हैं. याकूं मानि छेवें तौ भों तिनकी छक्षणा कहना विरुद्ध है.काहेतें शक्ति औ **छक्षणा वर्णात्मक शब्दकी होवै है. शूरतादिक गुण शब्दरूप नहीं,** यातें तिनकी शक्ति वा छक्षणा संभवे नहीं. इस रीतिसे "छिक्षितस्य भगरप-दस्य छक्षणा छक्षितछक्षणा " औ " छक्षितस्य श्ररतादिगुणसमुदायस्य **छक्षणा छिमतल्या " इस नकारका अर्थ पद्यसमासमानिकै होनै है. या** अर्थमें शक्यके परंपरासंबंधका छक्षितछक्षणा शब्दसें बोध होने नहीं; पूर्व उक्त दोनूं उदाहरणोंमें शक्यका परंपरासंबंध तौ मधुप औ पुरुषमें है, औ पूर्वोक्त रीतिसें छक्षितछक्षणा शब्दका योग अर्थ संभवे नहीं ६ तथापि या वक्ष्यमाण रीतिसैं छक्षितछक्षणा शब्दका योगे अर्थ पश्चीसमास वक्ताके तात्पर्यका मानिकै शक्यका परंपरासंबंधही संभवे है:-यदापि विषय शक्यसंबंधी छक्षितशब्दका अर्थ है, तथापि भागत्यागलक्षणासे

वक्ततात्पर्य विषय इतना भाग त्यागिकै इहां शक्यसंबंधी लक्षितशब्दका अर्थे है। तैसें रुक्षणाराज्दका अर्थ भी राज्यसंबंध है. तामें राज्य भाग त्यागिकै भागत्यागलक्षणासैं संबंधमात्र लक्षणाराज्दका अर्थहै. यातें लक्षित कहिये शक्यसंबंधीकी उक्षणा कहिये संबंध उक्षितउक्षणा शब्दका अर्थ होवे है. इस रीतिसें शक्यसंबंधीका संबंध लक्षितलक्षणा शब्दसें योग-वृत्तिर्से ही सिद्ध होवे है;अथवा लक्षित शब्दकी तौ शक्यसंबंधी में भागत्याग लक्षणा है। औ लक्षणा शब्दका शक्यसंबन्धही अर्थ है. ताकी संबंधमात्रमें लक्षणा नहीं,औ"लिक्षितेन लक्षणा लिक्षतलक्षणा" इसरीतिसें तृतीयासमास मानें इष्ट अर्थकी सिद्धि होवै हैं. लिश्तिन कहिये शक्यसंबंधीदारा लक्षणा कहिये शक्यका संबंध यह लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ है. शक्यका संबंध कहं साक्षात होने है, कहं शक्यसंबन्धीदारा शक्यका संबंध होने है. ''द्विरेफ़ी रौति''इत्यादि स्थानमें द्विरेफ़पदका शक्य जो दो रेफ तिनका मधुपसें साक्षात संबन्ध नहीं, किंतु शक्यसंबंधी भगरपदहै तिसका संबंधी मधुप है. यातें द्विरेफपदका शक्य जो दोरेफ तिनका भगरपदद्वारा मधुपमें संबन्ध है. तैसें सिंहशब्दके शक्यके संबन्धी जे शूरतादिक गुण तिन्होंद्वारा सिंहशब्दके शक्यका संबन्धी शुरतादिगुणविशिष्टमें है. यातें सिंहशब्दका छक्षित कहिये शक्यसंबन्धी जे शूरतादिगुण तिन्हद्वारा लक्षणा कहिये सिंहशब्दके शक्य-.का संबन्ध पुरुषमें है, षष्टीसमास मार्ने तौ छक्षित शब्द औ लक्षणा शब्दमें भागत्याग छक्षणा माननी होते है, औ तृतीयासमास माने तौ छक्षणा शब्दका मुख्य अर्थ रहे है. एक लक्षितशब्दमें भागत्यागळक्षणा माननी होवें है, औ लक्षितलक्षणाशब्दमें कर्मधारयसमास मानें तौ लक्षित शब्द औ लक्षणाशब्द इन दोतुंका मुख्य यौगिक अर्थ रहेंहे. भाग त्यागळक्षणा माननी होनै नहीं. अवयवकी शक्तिसें जो शब्द अपने अर्थकूं जनावे ताकूं योगिक शब्द कहेंहैं. जैसें ''पाचक'' शब्द है वहां 'पाच'' अवयवका पाक अर्थ है, '' अक'' अवयवका कर्ता अर्थ है, इसरी-तिसें अवयवशक्तिसें पाककर्ता पाचक शब्दका र्ह्मर्थ होनेतें पाचकशब्द

यौगिक है. अवयवशक्तिकूं योग कहैं हैं. शास्त्रका असाधारण संकेत परिभाषा कहिये है. परिभाषातें अर्थका बोधक शब्द पारिभाषिक शब्द कहियें है. लक्षितशब्दके लक्ष औ इत दो अवयव हैं, तिनमें छक्षराब्दका अर्थ छक्षण है. इतराब्दका अथ संबंधी है यातें छक्षण-संबंधी अर्थका बोधक लक्षितराब्द यौगिक है. यातें लक्षणवाला लक्षित-शब्दका अर्थ है, तैसें शक्य संबंधका नाम लक्षणा है. यह शास्रका संकेत है. यातें लक्षणा शब्द परिभाषातें शक्यसंम्बन्धरूप अर्थबोधक होनेतें पारिभाषिक है. "लक्षिता चासौ लक्षणा लक्षितलक्षणा" यह कर्मधारयस-मास है लक्षणवाली लक्षणा यह अर्थ कर्मधारयसमासतें सिंह होवे है. असाधारण धर्मकूं लक्षण कहें हैं शक्यसंबंधकूं लक्षणा कहेंहैं, यातें लक्षणाका असाधारण धर्म शक्यसंबंधत्व हैं, सोई ताका छक्षण हैं, यद्यपि शक्यका संबंध साक्षात् परंपरामेदतै दोपकारका है औ बहुत स्थानमें श-क्यका साक्षात् संबंधरूपलक्षणा है. "दिरेको रौति, सिंहो देवदत्तः" इत्या-दिकनमें शक्यका साक्षात्संबंध है नहीं, तथापि छक्षणाका असाधारणधर्म शक्यसंबंधत्व है. संबंधमें साक्षात्पना छक्षणाके छक्षणमें प्रविष्ट नहीं. जहां शक्यका परंपरासंबंध है, तहांभी शक्यसंबंधत्वरूप स्वलक्षणवाली लक्षणा है "गंगायां वामः" इत्यादिक उदाहरणमें यचि शक्यका साक्षात्संबंधक्र लक्षणा है, तथापि संबंधका साक्षात्पना लक्षणाके लक्षणमें प्रविष्ट नहीं किंतु साक्षात्परंपरा साधारणसंबंधत्वरूपते छक्षणाके छक्षणमें संबंधमात्रप्रविष्ट है, इसीवारते "शक्यसंबंधो छक्षणा" ऐसा कहेंहैं; " शक्यसाक्षात्संबंधो लक्षणा" ऐसा नहीं कहेँहैं, इसरीतिसें लक्षिता कहिये शक्यसंबंधत्वरूप स्वउंक्षणवाली लक्षणा लंक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ है. सो परंपरा-संबंधस्थलमें संभवे है. यद्यपि लक्षितलक्षणाशब्दका उक्त अर्थ साक्षात्सं-वंपस्थलमें संमवैभी है. तहांभी लक्षितलक्षणा कही चाहिये. तथापि "ल-क्षिता छक्षणा छक्षितछक्षणा" या कहनेका यह अभिन्राय है:-शक्य साक्षा चत्त्वविशिष्टसंबंधत्वरहिता केवछशक्यसंबंधत्वरूपलक्षणवती लक्षणा

लक्षितलक्षणाः, यातैं केवल लक्षणाका संग्रह होवै नहीं, इसरीतिसें कर्म-धारय समास है.

# शब्दकी तृतीय गौणवृत्तिका कथन ॥ ९ ॥

और कितने मंथनमें यह लिल्या है:—"सिंहो देवदत्तः" इत्यादिनान्यनमें सिंहादिशब्द गौणीवृत्तिसें पुरुपादिकनके बोधक हैं. जैसे शक्ति औं लक्षणा पदकी वृत्ति है तैसें तीसरी गौणी वृत्ति है, पदके शक्य अर्थमें जो गुण होंगे तिसवाले अशक्य अर्थमें पदकी गौणीवृत्ति कहिये है. जैसें सिंह-पदके शक्य में श्रूरतादिक गुण हैं, तिनवाला जो सिंहशब्दका अशक्य पुरुप तामें सिंहराब्दकी गौणीवृत्ति है, सो पूर्व प्रकारसें लक्षणाके अंतर्भुतहै.

## चतुर्थीव्यंजनावृत्तिका कथन ॥ १०॥

अों चौथी व्यंजनावृत्ति अलंकारयंथनमें लिखी है, ताका यह उदाहरण है:—शत्रुगृहमें भोजनिमित्त प्रवृत्त पुरुषक है "विषं मुंक्ष्व" तहां 'विषका भोजन कर' यह शक्तिवृत्तिसें वाक्यका अर्थ है; औ भोजनके अभावमें वक्ताका तात्पर्य है. सो भोजनमें शक्तिवाले पदकी अभावमें संवंधके अभावतें लक्षणाभी बनें नहीं; यातें शत्रुगृहतें भोजनिवृत्तिवाक्यका व्यंग्य अर्थ है. व्यंजनावृत्तिसें जो अर्थ प्रतीत होवें सो व्यंग्य अर्थ कहिये है. अन्य उदाहरणः—संध्याकालमें अनेक पुरुषनकूं नानाकार्यमें पवृत्तिनिमित्त किसीनें ''सूर्योऽस्त गतः'' यह वाक्य उचारण किया, ताकूं सुनिके नाना पुरुष तिसकालमें अपनें अपनें कर्तव्यंकूं जानिके प्रवृत्त होवें हैं, तहां अनेक पुरुषनकूं नाना कर्त्तव्यका वोध व्यंजनावृत्तिसें होवे है. इसरीतिसें व्यंजनावृत्तिके अनेक उदाहरण काव्य-प्रकाश काव्यप्रदीप आदिक प्रथनमें मम्मट गोविद्मक्ष आदिकोंनें लिखे हैं सो बहुत उदाहरण शृंगार रसकेहें यातें नहीं लिखे. न्याययंथनमें व्यंजना-वृत्तिकामी लक्षणावृत्तिसें अंतर्भाव कह्या है. और जो अलंकारिक कहेंहें:— शक्यसंचंधी अर्थका ती लक्षणावृत्तिसें बोध संभवें है, औ शक्य अर्थके

संबंधी अर्थने छक्षणा संभवे नहीं, ताकी शब्देंसं प्रतितिके अर्थ व्यंजनावृति माननी चाहिये? ताका यह समाधान है:—साक्षात औ परंपरा भेदतें संबंध दोप्रकारका होवे हैं. तिनमें साक्षात संबंध तो परस्पर किनोंका ही होवेहें, सर्वका होवे नहीं; औ परंपरासंबंध तो सर्व पदार्थनका परस्पर संभवेहे. बहुत क्या कहें:—गोत्व अश्वत्वकाभी परस्पर व्यधिकरणता संबंध है घटाभाव औ घट परस्पर विरोधी हैं. तो भी घटाभावका घटमें प्रतियोगिता संबन्ध औ घटका अपनें अभावमें स्ववृत्तिप्रतियोगिता निरूपकता संबन्ध है. इसरीतिसें सर्व पदार्थनका आपसमें परंपरासंबन्ध संभवे हैं. यातें व्यंग्य अर्थभी शक्यसंबन्धी होनेतें छक्ष्यके अंत-भूत हैं, औ व्यंजनावृत्तिका प्रतिपादन काव्यप्रकाशमें और ताकी टीकामें जयराम महाचार्यादिकोंने छिख्या है, तैसें काच्यप्रदिप्में और ताकी टीका उघोतनमें नागोजीभट्टनें छिख्या है. ताका खंडनभी न्यायमंथनमें छिख्या है औ व्याकरण यथनमें कहं खंडन छिख्या है. कहं प्रतिपादन छिख्या है. अट्टेतिसखांतमें खंडनका वा प्रतिपादनका आग्रह नहीं, यातें प्रतिपादनकी रीतिमात्र जनाई है.

## लक्षणांके भेदका कथन ॥ ११ ॥

शक्ति औ लक्षणा दो वृत्ति सर्वके मतमें हैं. औ महावाक्यके अर्थ निरूपणमें भी दोकाही उपयोग् है. तिनमें शक्तिका निरूपण किया, औ राक्यके साक्षात्संबन्ध और परंपरासंबन्धके मेदतैं केवल लक्षणा औ लक्षिण लक्षणारूप दो मेद लक्षणाके कहे. जहत् लक्षणा अजहत् लक्षणा भाग-त्याग लक्षणा इन मेदनतें फोर तीनि प्रकारकी लक्षणा है.

जहां शक्यकी प्रतीति नहा होने केवल शक्य संबन्धीकी प्रतीति होने वहां जहस्रक्षणा होने है. जैसे "विषं भुंद्रन" या स्थानमें शक्य जो विषमोजन ताकूं त्यागिकै शक्यसंबन्धी भोजननिवृत्तिकी प्रतीति होनेतें जहस्रक्षणा है. ययपि जहां शक्य अर्थका संबन्ध नहीं संमने वहां जहञ्जक्षणाका अंगीकार होवे है. जैसें ''गंगायां वामः" या स्थानमें पदनके शक्य अर्थनका परस्पर संबन्ध संभवे नहीं. औ "विषं मुंद्रव" या स्थानमें शक्य अर्थका अन्वय संभवे है. मरणका हेतुभी विप है तौभी भोजनमें विपका अन्वय संभवे है; वथापि अन्वयातप-पिन लक्षणामें बीज नहीं; किंतु तात्पर्यानुपपित्त लक्षणामें बीज है यह त्रंथमें छिल्या है, ताका यह भाव है:-अन्वय कहिये शक्य अर्थका रंग-य ताकी अनुपपत्ति कहिये असंभव जहां होने तहां छक्षणा होने है। यह नियम नहीं जो यहो नियम होंबै तो "यष्टीः प्रवेशय"या बाक्यमैं यष्टिपदकी यष्टियरनमें छक्षणा नहीं होवेगी. काहेतें ? यष्टिपदके शक्यका प्रवेशमें अन्वय संभवे है, यार्ते तात्पर्यानुपपत्ति छक्षणामें बीज है. अन्वया-नुपपत्तिमें नहीं, तात्पर्य किहये वाक्यकर्ताकी इच्छा ताकी अनुपपत्ति कहिये शक्य अर्थमें असंभवलक्षणा माननेंका बीज कहिये हेतु है. "यष्टीः भ्रवेशय" या वाक्यमैं तात्पर्यानुपपत्ति है; काहेतें १ यष्टिका भवेश जो शक्य अर्थ तार्में वक्ताका तात्रये भोजनके समय संभव नहीं, यातें यष्टि-पदकी यष्टिथर पुरुषनमें छक्षणा है, तैसें मरणहेतु विषभोजनमें पिताका वात्पर्य संभवे नहीं, यातें भोजननिवृत्तिमें जहन्नक्षणा है. "गंगायां ग्रामः" या स्थानमें तात्पर्यानुपपत्तिभी संभवे है, यातें जहां तात्पर्यानुपपत्ति होवे तहां छक्षणा मानिये है, यह नियम है, "गंगायां बामः" या स्थानमेंभी गंगांपदका शक्य जो देवनदी प्रवाह ताकूं त्यागिकै शक्यसंबन्धी तीरकी प्रतीति होवेहै, यातैं जहन्रक्षणा है.

जहां सामान्यतीरवोधमें वक्ताका तात्पर्य नहीं है; किंतु गंगातीरके बोधमें वक्ताका तात्पर्य है तहां गंगापदकी गंगातीरमें अजहञ्जरणा है औं अजहञ्जरणाके असाधारण उदाहरण तो ''काकेश्यो दिध रक्ष्यताम्" इत्यादिक हैं, सहितशक्यसंबन्धीकी जहां प्रतीति होवे तहां अजहञ्जरा

ς,

होनेहैं भोजनवास्ते दिषरक्षामें वक्ताका तार्लाय है. सो विडालादिकनसें दिषरक्षणिवना संभवे नहीं, यार्तें काकपदकी दिषठपद्यातकमें अजहत्रलक्षणा है. इसरीतिसें "छित्रणो यांति" या स्थानमें छित्रपदकी छित्रसंगुक्त एक सार्थमें अजहञ्जलणा है. न्यायमतमें नीलादिकपदनकी गुणमात्रमें शिक्त है. "नीलो घटः" इत्यादिक वाक्यनमें नीलक्षपवालेके बोधक
नीलादिकपद लक्षणातें हैं. तहां शक्यसिहत संबन्धीकी प्रतीति होवेहैं,
यातें अजहञ्जलणा है. और कोशकारके मतमें नीलादिकपद लक्षणातें हैं.
तहां शक्यसिहत संबन्धीकी प्रतीति होवेहैं, पातें अजहत्लक्षणा है. औ
कोशकारके मतमें नीलादिकपदनकी गुण औ गुणीमें शिक्त है लक्षणा नहीं
वेदांतपरिभाषाग्रंथमें नीलादिकपदनकी गुणीमें अजहत्लक्षणा कही सो
न्यायका मत है.

औ शक्य अर्थके एकदेशकूं त्यागिके एकदेशके बोधमें वक्ताका तात्वर्थ होते, तहां मागत्यागळक्षणा होतेहैं. जैतें ''तोऽयं देवदत्तः'' वा स्थानमें भागत्याग ळक्षणा है. इहां परोक्षवस्तु तत्वदका अर्थ है औ अपरोक्षवस्तु इदंवदका अर्थ है. दकारादिवर्णविशिष्ट नामावाळा पुरुषशरीर देव-दत्तव्दका अर्थ है, तत्वदार्थका इदंवदार्थतें अभेद तत्वदोत्तर विभक्तिका अर्थ है, इदंवदार्थका देवदत्तवदार्थतें अभेद इदंवदोत्तरविभक्तिका अर्थ है, अथवा तत्वद औ इदंवदों उत्तरविभक्ति निरर्थक है. समानविभक्तिवाळे पदनके सिन्नधानतें पदार्थनका अभेद पतीत होते है, यातें परोक्षवस्तुतें अभिन्न अपरोक्ष वस्तुस्वह्म देवदत्तनामवाळा शरीर है. यह वाक्यके पदनका शक्य अर्थ है. सो उष्ण शीतळ है, याकी नाई वाधितः है. वाधित अर्थमें वक्ताका तात्वर्य संभवे नहीं यातें तत्वदइदंवदके शक्यमें परोक्षता अपरोन्शता भागकुं त्यागिकै वस्तुभागमें ळक्षणा होनेतें भागळक्षणा है.

इसरीतिसैं तीनिभांतिकी छक्षणा प्रयोजनवती छक्षणा औ निरूढ्छ-सणा भेदतें दोप्रकारकी है:-जहां शक्तिवाछे पदकूं त्यागिकै छाक्षणिक शब्दशयोगमें प्रयोजन कहिये फल होने सो प्रयोजनवतीलक्षणा कहियेहै. जैसें गंगापदकी तीरमें प्रयोजनवती लक्षणा है. ''तीर वामः'' ऐसा कहें तो तीरमें शीतपावनतादिकनकी प्रतीति होने नहीं, गंगापदकें तीरका बोध न करें गंगाके धर्म शीतपावनतादिक तीरमें प्रतीत होनेंहैं; इसी वास्ते व्यंजनावृत्तिकूं आलंकारिक मानें हैं. न्यायमतमें शीतपावनतादिक शाब्दबोधके विषय नहीं, किंतु अनुमितिके विषय हैं. तथाहि—''गंगातीरं शीतपावनत्वादिमत्, गंगापदबोध्यत्वात् गंगावत्'' यह अनुमान है. सवैधा प्रयोजनवती लक्षणा है.

औ पदकी जिस अर्थमें शक्तिवृत्ति होने नहीं औ शक्यकी नाई जिस अर्थकी प्रतीति जिसपदसें सर्वकूं प्रसिद्ध हीने तिस अर्थमें ता पदकी प्रयोजन- जून्यलक्षणा निरूढलक्षणा कहिये है. जैसें नीलिदिक पदनकी कोशरीतिसें गुणगुणीमें शक्ति मानें तो गौरवदोष है. औ शक्यतावच्छेदक एक एक धर्मका लाम होने नहीं; यातें गुणमात्रमें शक्ति है. औ "नील्डे घटः" इत्यादिक वाक्यनकूं सुनतेही सर्व पुरुषनकूं गुणकी प्रतीति अति— प्रसिद्धहै; यातें नीलादिक पदनकी गुणीमें प्रयोजनश्चन्यलक्षणा होनेतें निरूढलक्षणा है. निरूढलक्षणा शक्तिके सहश होने है. कोई विलक्षण अनादि तात्पर्य होने तहां निरूढलक्षणा होने है.

अंग जहां प्रयोजन औ अनादि तात्पर्य दोनं होनें नहीं, किंतु मंथकार अपनी इच्छातें लाक्षणिक राज्दका प्रयोगिवना प्रयोजन करे है, तहां तीसरी प्रेचिछकलक्षणा होवेहैं, परंतु अनादि तात्पर्य औ प्रयोजन विना लाक्षणिक राज्दके प्रयोगक् विद्वान समीचीन नहीं कहें हैं, इसी कारणतें काच्यप्रकाशा दिक साहित्य अंथनमें निरूढलक्षणा औ प्रयोजनवती लक्षणाके भेद उदाहरणसहित लिले हैं. ऐच्छिक लक्षणा लिसी नहीं, गदाधरमहाचार्या दिकोंनें ऐच्छिक लक्षणा लिसी है. तिनका तात्पर्य ऐच्छिक लक्षणाकी संभावनामें है, औ 'ऐच्छिकलक्षणावाले पदका प्रयोग साधु है" इस

अर्थमें त्त्वर्य नहीं. छक्षणाके अवांतर भेद मम्मट आदिकोंनें और बहुत छिले हैं. तथापि वेदांतमंथनमें कहूं छिले नहीं; यातें जिज्ञासुकूं तिनके छिलनेका उपयोग नहीं.

## शाब्दबोधकी हेतुताका विचार ॥ १२ ॥

जैसे शक्यतावच्छेदकमें शक्ति है तैसे लक्ष्यतावच्छेदक तीरत्वादिक-नमें गंगादिकपदनकी लक्षणा नहीं; किंतु व्यक्तिमात्रमें लक्षणावृत्ति होनै है, औ पदकी वृत्तिविना लक्ष्यतावच्छेदककी स्मृति औ शाब्दबोध होंने है. यह वार्ता शब्दार्थनिर्णयके ग्रंथनमें प्रतिपादन करी है. औ मीमांसाके मतमें छाक्षणिकशब्दसें छक्ष्य अर्थकी स्मृति तौ होनै है औ छक्ष्य अर्थके शाब्दबोधका हेतु छाक्षणिकपद नहीं, किंतु छाक्ष-क्षिकपदके समीप जो पदोत्तर सो अपने शक्य अर्थके शाब्दबोधका औ छक्ष्य अर्थके शाब्दबोधका हेतु होवैहै. जैसें ''गगायां वामः'? या वाक्यमैं र्जगापद तीरमें छाझणिक है. सो तीरकी स्मृतिका हेतु है. औ तीर विषे शाब्दबोधका हेतु नहीं, किंतु तीरिवषे शाब्दबोधका हेतु औ अपने शक्य--इनिषे शाब्दबोधका हेर्तु "शाम" पद है. या मतकी साधक यह युक्ति है:--छाक्षणिक शब्दकूं शाब्दबोधकी जनकता मानैं तौ सकछ शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक धर्मका लाभ नहीं होवैगा. काहेतें ? मीमांसाके अतर्मे तौ शाब्दबोधकी जनकता टाक्षणिक पदमें है नहीं, किंतु शक्तप--दमें है. यातें शाब्दबोंधकी जनकताका अवच्छेदक शक्ति है. औ छाक्ष-श्णिक पदकूंमी शाब्दबोधकी जनकता मानै तो ता जनकतासे शक्तिन्यून चृत्ति होनेते ताका अवच्छेदक नहीं होवैगा. जो न्यूनदेशवृत्ति औ अधिक देशवृत्ति न होतै, किंतु जाके समान देशवृत्ति जो होनै ताका अवच्छेदक न्सो होने है. शाब्दबोधकी जनकता सकल शक्तपदमें रहेहै, ताके समानदे-शमें शक्ति रहेहै, यार्ते शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक शक्ति संभवेहै, छाक्षणिक पदमैंभी शाब्दबोधकी जनकता मानै तौ छाक्षणिकपदमें शक्ति

है नहीं, शाब्दबोधको जनकता है; यातैं न्यूनदेशवृत्ति होनेतें शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक शक्ति तौ संमवै नहीं औ शक्त लाक्षणिक सारे पदनमें रहनेवाला एक धर्म है नहीं; यातें शाब्दबोधकी जनकता निरव-च्छेदक होवैगी. सो निरवच्छेदक जनकता अछीक है. दंडकुछाछादिकनमें घटादिकनकी जनकताके अवच्छेदक दंडत्व कुळाळत्वादिक हैं; यातें निर-वच्छेदक जनकता अपसिद्ध है. इस रीतिसें छाक्षणिकपदकुं शाब्दबोधकी जनकता नहीं. यह मीमांसाका मतहै औ अद्भैतवादका अतिविरोधी है. काहेतें ? महावाक्यनमें सकलपद लाक्षणिक हैं. तिनतें शाब्दबोधकी अनुपपत्ति होवैगी. यातें इस मतका खंडन अवश्य कर्तव्य है, तामें यह दोष है:-"गंगायां त्रामः" या वाक्यमें त्रामपदसें तीरविषे शाब्दबोध मानें तौ शामपदकी तीरमें भी शक्ति हुई चाहिये, काहेतें ? जो पद-छक्ष-णाविना जिस अर्थविषै शाब्दबोधका जनक होवै तिस पदकी ता अर्थविषै शक्ति है, यह नियम है. मीमांसक मतमें यामपद लक्षणा विना तीरविषे शाब्दबोधका जनक होनेतें तीरमें शक्त हुया चाहिये; औ यह नियम है:-जा पदमें जिस अर्थकी वृत्ति होवै ता पदसें तिस अर्थ विषे स्मृति होवैहै. औ तिस अर्थविपे ही ता पदसें शाब्दबोध होवैहै. मीमांसकमतमें या नियमका भंग होवैगा,काहेतें ? मीमांसकमतमें छक्षणावृत्ति तौ तीरमें गंगापदकी औ तीरकी स्मृतिभी गंगापदसें और तीरविषे शाब्दबोध गंगाप-दुसें नहीं, किंतु शाब्दबोध तीरका यामपदसें होते हैं; ता ग्रामपदकी तीरमें शक्ति वा लक्षणावृत्ति नहीं औ भामपदसैं तीरको स्मृतिभी नहीं; यातैं यह मत ् बुद्धिमानोंकूं हंसने योग्यहै औ बामपदतें तीरका शाब्दबोध मानें बामिवेषे शाब्द चोध नहीं होवेगा, काहेतें ? जहां हारआदिक एकपदकी अनेक अर्थनमें शक्ति है तहांनी एककालमें एक पुरुषकूं हरिपदसें एकही अर्थका बोध होवे है. जो अनेक पदार्थनका एक पदसें बोघ होने ता हार या कहनेतें वान-रके ऊपार सूर्य है इसरोतिसें शाब्दबोघ हुवा चाहिये. जैसें एक शाम-

पदतें परस्पर संबन्धी बागतीरका शाब्दबोध होते है तेसें एक हरिपदतें परस्परसंबन्धी वानर सूर्यका शाब्दबोध हुवा चाहिये. जो ऐसें कहें:— एकपदतें दोशक्यका शाब्दबोध होते नहीं ता एक पदतें अपने शक्यके साथ अपने अशक्य अलक्ष्यके संबन्धका तो शाब्दबोध भत्यंत दूर है, यातें "लाक्षणिकं नानुभावके" यह मीमांसाका बचन असंगन है. आ जो लाक्षणिक शब्दकुं शाब्दानुभवकी जनकतामें दोप कह्या शाब्दबोधकी जनकताका अबच्छेदंक नहीं मिलेगा. ताका यह समाधान है:—शब्दमें शिक औ लक्षणाके भेदतें दो प्रकारकी वृत्ति है. कहूं अर्थकी शिक्ववित्त है, कहूं अर्थकी लक्षणावृत्ति है. शाब्दबोधकी जनकता शब्दमावमें है औ वृत्तिभी शब्दमावमें है. यातें तिस जनकताके समान देशमें रहनेतें ताका अबच्छेदंक वृत्ति है, अथवा शाब्दबोधकी जनकतांका अवच्छेदंक योग्य शब्दत्व है, इस रीतिसें लाक्षणिक पदसेंभी शाब्दबोध होते है.

## महावाक्यनमें लक्षणाका उपयोग औ तामैं शंकासमाधान ॥ १३ ॥

महाबाक्यनमें जहत्तलक्षणा औ अजहत्त्लक्षणा नहीं; किंतु भागत्यागलला है. ताकी रीति विचारसागरमें लिखी है सो भागत्यागलक्षणा महाबाक्यनमें लक्षितलक्षणा नहीं; किंतु केवल लक्षणा है. काहेंतें ? लक्ष्य चेतनतें वाच्यका साक्षात् संबंध है परंपरा नहीं. जहां भागत्यागलक्षणा होवें तहां वाच्यका एकदेश लक्ष्य होवें हैं, ता बाच्यक एकदेशों वाच्यका साक्षात् संबंध होवें हैं, यातें केवल लक्षणा होवेंहें औ महावाक्यतें जिज्ञामुकृं अखंड ब्रह्मका बोध होवें ऐसा ईश्वरका अनादि तात्पर्य है; यातें निकृत-लक्षणा है पयोजनवती: नहीं. इहां ऐसी शंका होवे है:—वाक्यअर्थका लक्ष्य चेतनसें संबंध मानें तो लक्ष्य अर्थमें असंगताकी हानि होवेगी, संबंध नहीं मानें तो लक्षणा बने नहीं. काहेतें शक्य संबंध अथवा बोध्य संबंधकूं लक्षणा कहें हैं सो असंगमें संभवे नहीं ? ताका यह समाधान है:—वाच्य

अर्थमें चेतन औ जड दो भाग हैं. ताका चेतन भागका छक्ष्य अर्थमें तादा-रम्यंतर्वयं है. सक्छ पुदार्थनका स्वह्मपें तादात्म्यसंवध होवे है. वाच्यभाग चेतनका स्वरूपही लक्ष्य चेतन है; यातें वाच्यमैं चेतन भागका लक्ष्य चेतनमें नादात्म्यसंबंध है, औ वाच्यमें जड भागका लक्ष्यचेतनसें अधिष्ठानता संबंध है कल्पितके संबंधतें अधिष्ठानका स्वभाव विगरे नहीं, औ अपने तादात्म्य संवंधसें भी स्वभावकी हानि होवे नहीं;यातें छक्ष्य अर्थकी असंगता बिगरै नहीं अन्यशंका:-तत्वदकी अखंडचेतनमें लक्षणा मानें औ त्वंपदकीभी अखंड चैतनमें लक्षणा मानें तौ पुनरुक्ति दोप होनेतें ''घंटो घटः'' इस वाक्यकी नाई अप्रमाण वाक्य होवैगा. दोनूं पदनका छक्ष्य अर्थ जुदा मार्ने तौ अभेदबोध-कता नहीं होवेगी ? ताका यह समाधान है:-मायाविशिष्ट औ अंतः करण-विशिष्ट तौ तत्वद औ त्वंपदका शक्य है, उपहित छक्ष्य है, जो ब्रह्मचेतन दोनूंपदनका लक्ष्य होवे तो पुनरुक्ति दोष होवे सो बहाचेतन लक्ष्य नहीं; किंतु यायाउपहित औं अंतःकरण उपहित छक्ष्य है सो उपाधिके भेदतें भिन्न है पुनरुक्ति नहीं, औ उपहित दोनूं परमार्थसें अभिन्न हैं, यातैं अमेद चोधकता वाक्यकूं संभवे है. इस रोतिसें तत्पदार्थ औ त्वंपदार्थका उदेश विधेय भाव मानिकै अभेदबोधकता निर्दोष है. तत्पदार्थमैं परोक्षता भम निवृत्तिके अर्थ तत्पदार्थकूं उद्देश करिकै त्वंपदार्थता विधेय है. र्वंपदार्थमें परिछिन्नता भ्रम निवृत्तिके अर्थ त्वंपदार्थकूं उदेश करिकें तत्पदार्थता विधेय है. औ पुनरुक्तिके परिहारवास्ते कोई मंथका-रका यह तात्पर्य है:-जो दोपदनकुं भिन्न भिन्न छक्षकता मानैं तौ पुनरुक्तिकी शंका होवै सो भिन्न भिन्न छशकता नहीं; किंतु मीमांसक रीतिसैं दोनूं पद मिलिके अखंड ब्रह्मके लक्षक हैं, इसीवास्ते प्राचीन आचा-र्येंनिं महावाक्यनकूं पातिपदिकार्थमात्रकी बोधकता कही है. यथपि उदेश विवेयभाव शुन्य अर्थका बोधक वास्य छोकमें अप्रसिद्ध है, तथापि अ-कौकिक अर्थ महावात्र्यनका है; यातैं अप्रसिद्ध दोष नहीं किंतु भूषण है.

जो अप्रसिद्ध दोष होवे तो असंगी अर्थकी बोधकताभी वाक्यकूं छोकमें अप्रसिद्ध है, यातें असंगी ब्रह्मकी बोधकताभी महावाक्यनकूं नहीं होवेंगी जैसें छोकमें अप्रसिद्ध असंगी ब्रह्मकी बोधकता मानिये है, तैसें उद्देश्यविधेय-भाव शून्य अखंड अर्थकी बोधकता संभवें है, इसीरीतिसें छक्षणाके प्रसंगमें बहुत विचार प्राचीन धाचयोंनें छिल्या हैं.

# लक्षणाविना शक्तिवृत्तिसें महावाक्यक्रं अद्वेतब्रह्मकी बोधकता ॥ १२ ॥

कोई आधुनिक यन्थकार छक्षणाविना शक्तिवृत्तिसेंही महावाक्यनकृ अदितीय ब्रह्मकी बोधकता मानें हैं तिन्होंनें यह प्रकार लिख्याहै:-विशिष्ट-वाचक पदके अर्थका अन्यपदके विशिष्ट अर्थमें जहां संबंध नहीं संभवेतहां पदकी शिक्त सेही विशेषणकू त्यागिक विशेष्यकी प्रतीति होवेहै. जैसें अनि-त्यो घटः "या वाक्यमें घटत्वविशिष्ट व्यक्तिका वाचक घटपद है,ताका अनि-त्यत्वविशिष्ट अनित्यपंदार्थसैं अभेदसंबंध बोध न कारैयेहै, औ घटत्वजा-ति नित्य है, यातें घटत्वविशिष्टका अनित्यपदार्थसें अभेदबाधित होनेतें ताका अनित्यपदार्थसैं अभेदसंबंध संभवे नहीं. तहां घटत्यह्रप विशेषणकूं त्यागिकै च्यक्तिमात्रकी घटपदसैं स्मृति औ अनित्यपदार्थसैं संबंधबोधक्तप शाब्द-बोध होतेहैं. तेसे ''गेहे घटः" यानाक्यमें घटत्वखपविशेषणकुं त्यांगिके विशे-ष्य व्यक्तिमात्रकी घटपदसें स्मृति औ शाब्दबोध होवेहैं; तैसें "बटे रूपम्" या वाक्यमैंभी घटत्वकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्रकी प्रतीति होवेहै.काहतें। "गेहे घटः" या वाक्यतें गेहकी आधेयता घटपदार्थमें प्रतीत होवेहै, औ घटत्व जातिमें अपना आश्रय व्यक्तिकी आधेयता होवेहैं; गेहकी आधेयता बाधित है, यातें घटत्वकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्रमें गेहकी आधेयताका संबंध बोधन करिये है, तैसैं गेइ पदार्थमें गेहत्वका त्याग होवे है. "घटे रूपम्" या वाक्यमें भी घटत्वकूं त्यागिकै इव्यक्षपव्यक्तिमात्रमें अधिकरणता ओं रूपत्वकूं त्यागिकै गुणमात्रमें आधेयता प्रतीत होवेहैं.काहेतें? घटपदार्थकी

आधेयतावाला रूप पदार्थ है यह वाक्यका अर्थ है, तहां घटत्वकी आधेयता किसीमें है नहीं. यातें घटत्वकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्र घटपदका अर्थ है ताकी आयेयता रूपत्वजातिमें नहीं; किंतु रूपव्यक्तिकी आधेयता रूपत्वमें है. यार्ते रूपपदार्थमें रूपत्वका त्याग है. तैसें "उत्पन्नो घटः, नष्टो घटः" इत्यादिक वाक्यनमें जातिरूप विशेषणकूं त्यांगिकै व्यक्तिमात्र घटादिक पदनका अर्थ हैं, काहेतें ? जाति नित्य है ताके उत्पत्ति नाश वनें नहीं. जैसें पूर्व वास्यनमें विशिष्टवाचक पदनमें शक्तिबळतेंही विशेष्यमात्रका बोध होवे है, तैसें महावाक्यनमेंभी विशिष्टवाचक पदनकी शक्तिबलतें ही माया अंत:-विशेषणकं त्यागिके चेतनरूप विशेष्यमात्रकी संभवे है. लक्षणाका अंगीकार निष्फल है, परंतु इतना भेद है:-विशिष्ट-वाचकपदके वाच्यका एकदेश विशेष्य होवेहैं औ एकदेश विशेषण होवैहै. जाति विशेषण होवैहै औं व्यक्ति विशेष्य होवैहै. तिनमैं विशेष्य भागका बोध तौ शक्तिसें होवेहै औं केवल विशेषणका बोध होवै नहीं, जो वाच्यके विशेषणमात्रकाभी विशिष्टवाचकके शब्दकी शक्तिमें बोध होवै तौ "अनित्यो घटः" या वाक्यकी नाई"नित्यो घटः" यह वाक्यभी घट-पदसैं जातिमात्रका बोध कारिकै साधु हुया चाहिये; यातैं विशिष्टनाचक पदकी शक्तिसें विशेष्यमात्रकी प्रतीति होतेहै. "सोऽयं देवदत्तः" या वाक्यमें भी परोक्षत्व अपरोक्षत्व विशेषणकूं त्यामिकै विशेष्यमात्रकी प्रतीति शक्ति-वृत्तिसही होवेहै, भागत्यागं छक्षणाका कोई उदाहरण है नहीं; यातें जहत्-लक्षणा अजहतलक्षणा भेदतैं दोपकारकी लक्षणा माननी चाहिये. भाग-त्यागळक्षणा अळीक है. औं वेदांतपरिभाषामें धर्मराजनें पूर्वप्रकारसें महा-वाक्यनमें लक्षणाका संडन करिकै भागत्यागलक्षणाका स्वस्तंप औ उदाहरणः इस - रीतिसें कहे हैं:--सांपदायिक रीतिसें वाच्यके एकदेशमें वृत्तिः भागलक्षणाका स्वरूप है; या मतमैं वाच्यके एकदेशमैं: वृत्ति शक्तिकाही स्वरूप है. सो भागलक्षणाका स्वरूप नहीं; किंतु शक्य औ अशक्यमें जो

बृत्ति सो भागत्यागळक्षणा कहिये है. यद्यपि अजहछक्षणाभी शक्य अशक्यमें वृत्ति है, तथापि जहां शक्य अर्थका विशेषणतासें वोध औ अशक्यका विशेष्यतासें बोध होते, तहां अजहस्रक्षणा कहिये है. जैसें विनीलो घटः"या वाक्यमें नीलपदका शक्य रूप है, ताका विशेषणतासें बोध ्होंने हैं, औनीलहर द्रन्यका आश्रय अशक्य है, ताका विशेष्यतार्स बोध होवे ंहै यातें नीछपदकी नीछरूपके आश्रयमें अजहत्त्वक्षणा है; ऐसें "मंचाः कोशंति" या वाक्यमें मंचपदका शक्य विशेषण है, अशक्य पुरुष विशेष्य हैं, यातें अजहत्वस्थणा है. औ जहां शक्य अशक्य दोनूं विशेष्य होवें औ श्चियतावच्छेदकसें व्यापक लक्ष्यतावच्छेदक धर्म विशेषण होवै तहां -भागत्यागळक्षणा कहिये हैं. जैसें ''काकेश्यो दिध रक्ष्यताम्'' या वाक्यमें काकपदका शक्य वीयंस औ अशक्य विडालादिक विशेष्य हैं। औ शक्यतावच्छेदक काकत्वका व्यापक दच्युपचातकत्व लक्ष्यतावच्छेदक न्त्व विशेषण है. काहेतें १ दिधके उपचातक काकविडालादिकनतें दिधकी रक्षा कर यह वाक्यका अर्थ है. तहां काकत्वविशिष्टव्यक्ति काकपदका शक्य है. तामें काकत्वका त्याग करिके दध्युपधातकत्वविशिष्ट काकविद्यालादिकनका लक्षणासै वीध होनेतें काकपदके वाच्यके एक अाग काकत्वका त्याग होवे है व्यक्तिभागका बोध होवेह तैसे विडाल -त्वादिकनका त्यांग व्यक्तिका बोध होवेहैं; यातें भागत्यागलक्षणा ैहै. तैसें " छत्रिणो गांति " या नाक्यमें भी भागत्यागळक्षणा है, काहेतें ? छत्रसहित औ छत्ररहित एकसाथवाले पुरुष जावें हैं. यह नाम्यका अर्थ है. तहां छित्रिपदका शक्य छत्रसहित अशस्य छत्ररहित दोनूं विशेष्य हैं. औ शक्यतावच्छेदक छत्रिताका व्यापक एक सार्थवाहिता छक्ष्यतावच्छेदक विशेषण है या स्थानमें भी छत्रके संवंधविशिष्ट जो छत्रीपदका शक्य तामैं छत्रसंबंधरूप शक्यतावच्छेदककूं त्यागिकै एक - सार्थवाहित्वविशिष्ट छत्री तदन्यका उक्षणासै बोध होनेते वाच्यके एक भाग

छत्रसंबंधकूं त्याग करिकै एक भाग पुरुषका बोध होवैहै. यातें भागत्याग लक्षणा है. इसरीतिसें वेदांतपारेभाषामें भागत्यागलक्षणाके कहे हैं सो सांप्रदायिक मतमें सारै अजहत्व्वक्षणाके उदाहरण हैं करूँ अजहत्वलक्षणाके उहाहरणमें शक्य अर्थ विशेषण है, कहूं विशेष्य है; शक्यसहित अशक्यकी प्रतीति समान है. किंचित भेदकूं देखिकै छक्षणाका भेद पानना निष्फल है. सर्व आचार्योंने अजहत्तलक्षणाके जो उदाहरण कहे तिनकू भागत्याग छक्षणाके उदाहरण कहनेका आचार्यों के वचनोंतें विरोधही फल है औं शक्य अर्थकी विशेषणता औं विशेष्यतामें अजहतलक्षणा औ भागत्यागळक्षणाका भेद मानें तौ जहां शक्य अथकी विशेषणता तहां भागत्य।गलक्षणा औ जहां शक्य अशक्य दोनूंकी विशेष्यता तहां अजहत्लक्षणा इसरीतिसै विपरीत मानै तौ कोई बाधक नहीं, यातैं महावा-चाक्यनसें ''सोऽयं देवदत्तः" या वाक्यमें लक्षणाका निवेध कारके भागत्याग-रुक्षणाका स्वरूप औ उदाहरण कथन धर्मराजका निष्फरू है; औ महाबाक्यनमें उक्षणाविना जो निर्वाह कह्या सोभी असंगत है. काहेतें ? यटादिकपदनकी जातिविशिष्टमें शक्ति मानिकै लक्षणाविना केवल व्यक्तिका पदतें वोधकथन निर्युक्तिक है. केवल व्यक्तिमें शक्ति मानें औ जातिबि-शिष्ट व्यक्तिमें नहीं मानें तौ केवल व्यक्तिका बोध घटादिक पदनतें संभवे है सो मान्य नहीं; किंतु विशिष्टवाचक पदकी शक्तिसें विशेष्यमात्रका बोध होवै है. यह धर्मराजनें लिख्या है. सो शक्तिवादादिक ग्रंथनमें निपुणमित पंडितकूं आश्र्यमैका जनक है. शक्तिवादमें यह प्रसंग स्पष्ट है कोई शब्द एकथर्मविशिष्ट धर्मीका वाचक है, कोई शब्द अनेकधमविशिष्ट धर्मीका वाचक है, कोई शब्द अनेकधर्मविशिष्ट अनेकधर्मीका वाचक है. जिसपदकी ना अर्थमें शक्ति है सो पद ता अर्थका वाचक कहियेहै. जैसे घटपदकी घटत्वरूप एकधर्मविशिष्ट धर्मीमें औ गोपदकी गोत्वरूप एकधमविशिष्ट भर्मीमें शक्ति है, सो तिनके वाचक हैं. औ धेनुपदकी प्रसव औ गोत्वरूप

अनेकधर्मविशिष्ट एकधर्मीमें शक्ति है, सो ताका वाचक है. पुष्पवंतप-दकी चंद्रसूर्यत्वह्रप अनेकधर्मविशिष्ट अनेकधर्मी चंद्रसूर्यमें शक्ति है सी पुष्पवंतपद चंद्रसूर्य दोनूंका वाचक है जिस धर्मविशिष्टमें शक्ति है ता धर्मकूं त्यागिकै केवल आश्रयका बोध लक्षणातें होते है; लक्षणा विना होवे नहीं यातें घटादिक पदनतें केवल व्यक्तिका बोध लक्षणातें होवेहैं; औ अनेक धर्मविशिष्ट धर्मीका वाचक जो घेनुपद है तासैं एक धर्मकूँ त्यागिकै एकधर्म-विशिष्ट धर्मीका बोधलक्षणाविना होवै नहीं; यातैं धेनुपद्तैं अपसूत गोका वा प्रमूतमहिषीका शक्तिसें बोध होवे नहीं औ कहूं गोमात्रका बोध धेनुपदसें होवेहै सो भागत्यागलक्षणातें होवें है, शक्तिसें नहीं. तैसें पुष्पवंतपदसें चंदकूं त्यागिकै सूर्यका ओ सूर्यकूं त्यागिकै चंद्रका बोध शक्तिसें होवै नहीं; इसरीतिसें शक्तिवादमें छिल्या है, सोई संभवे है. शक्ति तो विशिष्टमें औ शक्तिंस बोध-विशेष्यका यह कथन सर्वथा निर्युक्तिक है. जिस धर्मवाळे अर्थमैं पदकी शक्ति होवे उसतें न्यून वा अधिक अर्थ छक्षणातें प्रतीत होवे है. शक्तिसें उस धर्मवाले अर्थकीही प्रतीति होवे हैं; यह नियम है. जो ऐसे कहै व्यक्ति-मात्रमें शक्ति है विशिष्टमें नहीं. यह धर्मराजका अभिपाय है सो वनै नहीं:-काहैतें ? विशिष्टवाचक पदकी शक्तिसें विशेष्यका बोध होवें है यह धर्मरा-जनें कह्या है, जो व्यक्तिमात्रमें शक्ति वांछित होती तो व्यक्तिमात्रमें पदकी शक्तितें ताका बोध होवे है ऐसा कहते, विशिष्टवाचक पद नहीं कहते. औं व्यक्तिमात्रमें शक्ति किसीके मतमें है नहीं, सर्वमतमें विरुद्ध है. यद्यपि शिरोमणि भट्टाचार्यनें व्यक्तिमात्रमें शक्ति मानीहै तथापि पदसें अर्थकी स्मृति औ शाब्दबोध जातिविशिष्टका ताके मतमें होवेहै व्यक्तिमात्रका शाब्दवीय शक्तिसें किसीके मतमें होने नहीं. और जो ऐसें कहें घटादिक पदनकी जाि शिष्टमें शक्ति है औ केवछ व्यक्तिमें शक्ति है. कहूं जाति विशिष्टका बोध होते है, कहूं केवछ व्यक्तिका बोध होतेहै. जैसे हारे पद नानार्थक है तैसे सकल पद नानार्थक हैं। यह अर्थ अत्यंत अशुद्ध है. औ

ताके प्रन्थनमें यह अर्थ है नहीं. अशुद्धतामें यह हेतु है: छक्षणातें जहां निर्वाह होने. तहां नाना अर्थमें शक्तिकूं त्यागैहैं, एक अर्थमें शक्ति औ दूसरेमें रुक्षणा मानैंहैं. धर्मराजनैं ही लिख्याहै:-नीलादिक शब्दनकी गुणमें शक्ति है औ गुणीमें छक्षणा है. दोनूंमें शक्ति नहीं कही. यातें लक्षणाके भयतें नानार्थताका अंगीकार नहीं किंतु नानार्थताके भयतें लक्षणाका अंगीकार है; यातें विशिष्टमें शक्ति है औ व्यक्तिमात्रमें: शक्ति है, इस अशुद्ध अर्थमें धर्मराजका तात्पर्य नहीं; किंतु विशिष्टमें सकल पदनकी शक्ति है. ता विशिष्टमें शक्तिके माहातम्यतें कहीं विशिष्टका अन्यपदार्थसैं अन्वय होवैहै, कहूं विशेष्यका अन्यपदार्थसैं अन्वय होवेहै, जहां विशिष्टमें अन्वयकी योग्यता होवे तहां विशिष्टका औ जहां विशिष्टमें अन्वयकी योग्यता नहीं तहां विशेष्यमात्रका शक्तिसें अन्वयवीध होवे है; यह धर्मराजका मत है सो असंगत है. काहंतें ? राक्तिविशिष्टमैं औ छक्षणा विना अन्वयबोध व्यक्तिमात्रका मानै तौ **घेनुपदतैं भी अप्रसूत गोकी अथवा प्रसूत महिषीकी छक्षणाविना** प्रतीिः हुई चाहिये औ पुज्यवंत पदसैं छक्षणा विना एंक सूर्यका अथवा एक चंद्रका बोध हुवा चाहिये औ होवै नहीं; यातैं "अनित्यो घटः" इत्यादिक वाक्यनमें घटादिपदनकी व्यक्तिमात्रमें भागत्यागळक्षणा है. जो ऐसे कहैं बहुत प्रयोगनमें व्यक्तिमात्रका बोध होनेतें शक्तिसेंही बोध होने है, ताका यह समाधान है:-अयोगबाहुल्यतैं अर्थमैं शक्यता मानैं ती नीलादिपद-नका प्रयोगबाहुल्य गुणीमें है सोभी शक्य हुवा चाहिये. औ नीलादिपद-नका गुणी शक्य नहीं किंतु छक्ष्य है. यह धर्मराजनें औ वेदांतचूडा-मणि टीकामें ताके पुत्रनें लिख्याहै, यातें जहां विशिष्ट वाचकपदतें विशे-ष्यमात्रका बोध होवे तहां सारै भागत्यागळक्षणा है, परंतु सो निरूढळ-क्षणाहै. निरुद्धकक्षणाका शक्तिसै ईषतही मेद होने है;ताका प्रयोग नाहुल्य होवे है. जिस अर्थमें शब्दपयोगका बाहुल्य होवे तिस अर्थमें सारे शक्ति

मानें तो जातिशक्तिवादमें ज्यक्तिका बोध सारें छक्षणातें होवे है सो असंगत होवेगा. औ न्या यमतमें राजपुरुष इत्यादिक वाक्यनमें राजपुरुष की राजसंबंधीमें सारें छक्षणा है, सो असंगत होवेगी इसरीतिसें विशिष्ट- वाक्यक्वतें विशेष्यमात्रका बोध छक्षणा विना होवे नहीं यातें महावाक्य- नमें छक्षणा है. यह सांप्रदायिक मतही जिज्ञासुकूं उपादेय है. वेदांतवाक्य- नतें असंग ब्रह्मका आत्मक्षप्कारिक साक्षात्कार होवेहैं;तासें प्रवृत्ति निवृत्ति श्च- यहसक्पतें स्थित फळ होवेहैं;यह अद्भेतवादका सिद्धान्त है.

#### मीमांसाका मत ॥ १५॥

तामें मीमांसाके अनुसारीकी यह शंका है, सकछ वेद प्रवृत्ति अथवा निवृत्तिका बोधक है. प्रवृत्तिनिवृत्तिरहित अर्थकूं वेद बोधन करें नहीं. और जो बोधन करें तौ निष्फल अर्थका बोधक वेद अप्रमाण होवैगा. यातै विधिनिषेधशून्य वेदांतबाक्यका विधिवाक्यनसैं संबंध होनेसैं विधिशाक्यनके वेदांतवाक्य शेष हैं कोई वाक्य कर्मकर्ताके स्वरूपके बोधक हैं, जैसे त्वं पदार्थके बोधक पंचकोश वाक्य हैं, कोई वाक्य कर्मशेप देवताके 'स्वरूपके बोधक हैं सो तत्पदार्थ बोधक वाक्य हैं. जीव ब्रह्मका अमेदबोधक बाक्यनका यह अर्थ है:-कमेकर्ता जीव देवनावकूं माप्त होंवे है, यातें कमें अवश्य कर्वेज्य है; इस रीतिसें कमेंके फलकी स्तुति करनेतें अभेदबोधक वाक्य अर्थवादक्षप है. यद्यपि मीगांसामतमें मंत्रमयी देवता है, वियहवान ऐश्वर्यवाला कोई देव है नहीं; यातें देवभा-वकी प्राप्ति कहना संभवे नहीं, तथापि संभावनामात्रसें कर्मफलकी स्तुति ंहै. जैसे रूष्णप्रभाकी उपमा कोटिसूर्य प्रभा कही है, तहां कोटिसूर्य-ं प्रभा अलीकपदार्थ है, तौभी संभावनासे उपमा कही है. जो कोटिसूर्यकी 💙 प्रभा एकत्र होनै तौ छण्णप्रभाकी उपमा संभवे इस रीतिसें सर्वज्ञ-तादिकगुणविशिष्ट परमक्ष्यर्यवाला कोई अद्भुत देव होवे ती ऐसा स्वरूप कर्मकर्ताका होने हैं. इस रीतिसे समावनातें देवभावकी. प्राप्ति

कही है. इस रीतिसें साक्षात वा परंपरातें प्रवृत्तिनिवृत्तिके वोधक सक्छ वेद हैं. प्रवृत्तिमें अनुपयोगी ब्रह्मवोध वेदवाक्यनतें संभवे नहीं.

#### प्राचीन वृत्तिकारका मत ॥ १६ ॥

औ प्राचीनवृत्तिकार वेदांती कहार्वे हैं विनका यह यत है:--कर्मव-धिके प्रकरणमें वेदांतवाक्य नहीं, यातें भिन्नप्रकरणमें पठित वेदांतवाक्य कर्मविधिके शेप नहीं, किंतु उपासनाविधि वेदांतप्रकरणमें है, यातें सकछ वेदांतवाक्य उपासनाविधिके रोप हैं. त्वंपदार्थके बोधकवाक्य उपासकके स्दरूपकूं बोधन करें हैं. तत्पदार्थवीधक वाक्य उपास्यके स्वरूपकूं बोधन करें हैं. त्वंपदार्थ औ तत्पदार्थकी अमेदबोधक वाक्यनका यह अर्थ है:-संसारदशामें जीवत्रसका भेद है औ उपासनाके बळतें मोक्षदशामें अभेद होने है. अद्वेतवादमें तो सदा अभेद है. भेदप्रतीति संसारदशामें भी भगरूप है. औ या मतमें संसारदशामें भेद औ मोक्षदशामें अभेद होते है. मोक्षदशामेंमी जीवनसका भेद माननेवाले यामतमें दोप कहें हैं, जीवमें त्रसका भेद स्व-रूपसें है अथवा उपाधिकत है ? जो स्वरूपसें भेद मानें तौ जितनें स्वरूप-रहै उतनें भेदकी निवृत्ति होंवे नहीं. जो मोक्षदशामें भेदकी निवृत्तिवास्ते जीवके स्वरूपकी निवृत्ति मानैं तौ सिखांतका त्याग औ मोक्षकूं अपुरु-पार्थवा होवैगी. काहेतें ? मोक्षदशामें स्वरूपकी निवृत्ति वृत्तिकारनें मानी नहीं और किसीके सिद्धांतमें स्वरूपकी निवृत्ति मोक्षमें होवे नहीं जो कोई स्वरूपकी निवृत्ति मोश्रदशामें माने तौ स्वरूपकी निवृत्तिम किसी पुरुवकी अभिकापा होवे नहीं; यातें मोक्षमें पुरुपार्थताका अभाव हावेगा. पुरुपकी अभिलापाका विषय पुरुषार्थ कहिये है. यातें जीवमें नसका मेद स्वरूपतें मानें तौ मोक्षदशामें अमेद संभवे नहीं. जीवमें बहाके भेदक उपाविकत कहैं तौ उपाधिकत निवृत्तिसें मोश्रदशामें अभेद तौ संभवे हैं; परंतु अद्वैतमतसें या मतका भेद सिद्ध नहीं होवैगा. काहेतें ? अद्वैतवादमैंभी उपाधिकत भेदका अंगीकार है, औ उपाविकत भेद मिथ्या होवैगा. ताकी ्निवृत्तिभी अद्वैतवादकी नाई केंवल ज्ञानसे भाननी योग्य है, मोक्षनिमित्त-उपासना किया निष्फल होवैंगी वृत्तिकारके मतमें नैयायिकादिक यह कृतक करें हैं सो संभवें नहीं, काहतें ? जीवमें ब्रह्मका भेद स्वरूपसें नहीं. उपाधिकत है. उपाधि मिथ्या होवै तौ उपाधिकत भेदभी मिथ्या होवै: ताकी केवल ज्ञानमें निवृत्ति होवै. वृत्तिकारके मतमें प्रलयपर्यंत स्थायी आकाशादिक पदाथ हैं सो मिथ्या नहीं. तैसें ही जीवकी उपाधि अंत:कारणादिक सत्य हैं, ज्ञानमात्रर्से तिनकी निवृत्ति होवै नहीं.ययपि मोक्षदशामें अंतःकरणादिकनका नाश होने है यातें ध्वंसश्रन्यतारूप नित्यता वृत्तिकारके मतमेंभी वनें नहीं; तथापि ज्ञानतें अवाध्यताह्नप नित्यता वृत्तिकारके मतमें सकल पदार्थनमें संभवे है, इसरीतिसें उपाधि सत्य है.ता सत्यउपाधिकत भेदभी सत्य है. जैसें जलसंयो-गुरूप सत्यउपाधिकत शीतळता पृथिवीमें सत्य है तैसें सत्यउपाधिकत भेद सत्य है. ता सत्यभेदकी औ उपाधिकी ज्ञानमात्रसें निवृत्ति होदै नहीं, किंतु नित्यकर्भ औ उपासनासहित ज्ञानतें उपाधिनिवृत्तिसें मोक्षद-शामें भेदकी निवृत्ति होवे है. औ अद्वेतमतमें सकल उपाधि और भेद मिथ्या हैं तिनकी ज्ञानमात्रसें निवृत्ति होंने हैं; और संसारदशामेंभी मिथ्याउपाधितें पारमार्थिक अद्वैतता बिगरे नहीं; यातें अद्वैतमतसें वृत्ति-कारके मतका भेद है. इसरीतिसैं वृत्तिकारके मतमें भेदबोधक औ अभेदबोधक वास्यनकी मिति संभवे है. जीवमें ब्रह्मका भेदबोधक वास्याती संसारिक जीवका स्वस्तप योधन करें है; औ अभेदबोधक वाक्य मुक्तजी-वका स्वरूप बोधन करें है. मुक्तदशामैंभी जो भेद अंगीकार करें तिनके मतमें अभेदनोधक वाक्यनका बाध होवे हैं; अद्वेतवादमें सदा अभेदका अंगीकार है. ता मतमें जीवनसका भेदनोधकवाक्यनका नाध होते, यातें संसारदशामें भेद औ मुक्तिदशामें अभेद मानना योग्य है.

यह मतभी समीचीन नहीं, काहेतें ? सकल वेदांतवाक्य अहेय अनुपादेय बहके बोधक हैं, विविशेष अर्थके बोधक नहीं, यह अर्थ प्रथमाध्यापक चतुर्थ सुत्रके व्याख्यानमें भाष्यकारनें विस्तारतें लिख्या है. किसी मंदमति पुरुवनकी मीमांसावृत्तिकारादिकनके मतमें अधिक श्रद्धा होवें ओं शासमें अवेश होवें तो भामतीानवंध ओ बस्नविधामरणसें आदिव्याख्यान सहित भाष्यविचारसें बुद्धिदोषकी निवृत्ति करें. सुत्रभाष्यविचारमें जाकी बुद्धि समर्थ नहीं होवे सो भाष्यकारके व्याख्यानसहित वपनि द्रमंथनकूं विचारें तिनका ताल्पर्य अहेय अनुपादेय बस्नवोधमें है. उपासनाविधिमें ताल्पर्य नहीं. काहेतें ? लोकिकवाक्यका ताल्पर्य तो प्रकरणादिकनतें जानिये हैं, सो प्रकरणादिक काव्यप्रकाश काव्यप्रदीपमें लिखेहें.

# षट् वैदिकवाक्यके तात्पर्यके छिंग ॥ १७ ॥

औ वैदिक वाक्यके तात्पर्यज्ञानके हेतु उपक्रमोपसंदारादिक षट्र उपक्रम उपसंहारकी एकस्रपता १ अन्यास २ अपूर्वता ३ फल अर्थवाद ५ उपपत्ति ६ ये षट् वैदिकवास्यके तात्पर्यके लिंग हैं. इनतें वैदिकवाक्यनका तात्पर्य जानिये हैं; यातें तात्पर्यके लिंग कहियें हैं. जैसें धूमतें विह्न जानिये है विह्नका छिंग धूम कहिये है तैसें उपनिषदनतें भिन्न कमैकांडबोधक वेदका वात्पर्य कर्मविधिमें हैं. जैसे उपक्रमोपसंहारादिक पुर्ववेदके कर्मविधिमें हैं तैसे जैमिनिकत दादशाध्यायीमें स्पष्ट हैं. औ उपनिषद्रूप वेदके उपक्रमीपसंहारादिक अद्वितीय बक्षमें हैं। यातें अद्वि-तीय बसमें तिनका तात्पर्यहै, जैसे छांदोग्यके पष्टाध्यायका ' उपक्रम कहिये आरंभमें अद्वितीय बहा है. आ उपसंहार कहिये समाप्तिमें अदितीय त्रहा है. जो अर्थ आरंभमें होवे सोई समाप्तिमें होवे तहां उपक्रमोपसंहारकी एकरूपता कहियेहै. पुनः पुनः कथनका नाम अभ्यास है छांदोग्यके षष्टाध्यायमें नवबार तत्त्वमिस वाक्य है; यातें अद्वितीय नहामें अन्यास है. प्रमाणांतरतें अज्ञातताकूं अपूर्वता कहेंहैं. उपनिषद्रूपशब्द-प्रमाणतें और प्रमाणका अदितीय बझ विषय नहीं यातें अदितीय बझमें अज्ञाततारूप अपूर्वता है. अद्वितीय बसके ज्ञानतें मुळप्तहित शोकमोहकी

निवृत्ति फल कह्या है. स्तुति अथवा निंदाका नोधक वचन अर्थवाद् कहिये है; अदितीय ब्रह्मनोधकी स्तुति उपनिषदनमें स्पष्ट है; कथन करे अर्थके अनुकूल युक्तिकूं उपपत्ति कहैंहैं. छांदोम्यमें सकल पदार्थनका ब्रह्मसें अभेद कथनके अर्थ कार्यका कारणतें अभेद प्रतिपादन अमेक दृष्टांतनमें कह्या है. इसरीतिसें पर्लिंगनतें सकल उपनिषदनका तात्पर्य अदितीय ब्रह्ममें है. सो उपनिषदनके ज्याख्यानमें भाष्यकारनें पर्लिंग स्पष्ट लिसे हैं. तिनमें वेदांतवाक्यनका अदिवब्रह्मनें तात्पर्य निश्चय होते है. जा अर्थमें वक्ताके तात्पर्यका ज्ञान होते ता अर्थका ओताकूं शब्दसें नोप होते है. काहेतें?शब्दकी शक्तिवृत्ति अथवा लक्षणावृत्तिका ज्ञान शाब्दनोधका हेतु है.

## आकांक्षा आदिक च्यारि शाब्दबोधके सहकारी॥ १८॥

और आकांक्षाज्ञान पोग्यताज्ञान तात्पर्यज्ञान आसिक ये च्यारि सहकारी हैं एक पदार्थका पदार्थातरसें अन्वयबोधका अभाव आकांक्षा कहिये है. 'अयमेतिपुत्रो राज्ञः पुरुषोऽपसार्यताम्''या वाक्यमें राजपदार्थका पुत्रपदार्थसें अन्वयबोध हुयां पाछ पुरुषपदार्थसें आकांक्षाके अभावतें शाब्दबोध होतें नहीं. काहेतें? एक पदार्थसें अन्वय हुयां पाछ अन्वयबोधाभावरूप आकांक्षा है नहीं. स्थूळरीति यह हैः—आकांक्षा नाम इच्छाका है, सो ययिप चेतनमें होते है तथापि पदके अर्थका जितने काळ पदार्थात् रसें अन्वयका ज्ञान होतें नहीं इतनेकाळ अपने अर्थके अन्वयवास्ते पदांतरकी इच्छासहश प्रतीत होते हैं. अन्वयबोध हुयां पाछ प्रतीत होते नहीं सो आकांक्षा कहिये हैं. आकांक्षाका स्वरूप सुक्ष्मरीतिसें मंथनमें ळिल्या है; सो कठिन है; यातें रीतिमात्र जनाई है. यह राजाका पुत्र आते हैं, इस रीतिसें राजपदार्थका पुत्रपदार्थसें अन्वयबोधका पुत्रपदार्थसें अन्वयबोधकी हेतु आकांक्षा राजपदार्थमें है नहीं; यातें राजाके पुरुषकुं निकासो ऐसा बोध होते नहीं; किंतु पुरुषकुं निकासो ऐसा बोध होते नहीं; किंतु पुरुषकुं निकासो ऐसा बोध होते ती आकांक्षाज्ञान शाब्दबोधका हेतु नहीं होते ती

राजाका पुत्र आवे है, राजाके पुरुषकूं निकासो. ऐसा बोध हुदा चाहिये, यातें आकांक्षाज्ञान शाब्दबोधका हेतु है. एक पदार्थका पदार्थांतरमें संबंधकूं योग्यता कहेंहैं. जहां योग्यता नहीं होने तहां शाब्दबोध होने नहीं. जैसे "बिह्नना सिंचित" या वाक्यमें विह्नवृत्तिकरणतारूप तृतीयापदार्थका सेचनपदार्थमें निरूपकतासंबंधरूप योग्यता है नहीं, यातें शाब्दबोध होने नहीं. जो शाब्दबोधमें योग्यता हेतु नहीं होने ती "बह्निना सिंचित" या वाक्यतें शाब्दबोध हुया चाहिये. बकाकी इच्छाकूं तात्पर्य कहें हैं. जा अर्थमें तात्पर्यज्ञान होने नहीं ताका शाब्दबोध होने नहीं. जैसे "सेंधवमानय"या वाक्यतें भोजनसमयमें अश्वविषे वक्ताकी इच्छारूप तात्पर्य संमने नहीं, यातें अश्वका शाब्दबोध होने नहीं. तैसें गमनसमयमें छवणका शाब्दबोध होने नहीं. जो तात्पर्यज्ञान शाब्दबोध होने नहीं होने ती "सेंधवमानय" या वाक्यतें भोजनसमयमें अश्वका बोध भी गमनसमयमें छवणका बोध हुया चाहिये; यातें शाब्दबोधमें तात्पर्यज्ञान हेतु है.

इहां ऐसी शंका होवेहै वस्ताकी इच्छाकूं तात्पर्य कहें हैं शुक्षाक्यमें वक्ताकी इच्छा है नहीं, जो शुक्रवाक्यतें शाब्दबोध होवे है, यातें तात्पर्यज्ञान शाब्दबोधका हेतु संभवे नहीं. जो मीमांसक बेदकूं नित्य मानें हैं, ईश्वरका तिनके मतमें अंगीकार नहीं, और कोई जीवभी वेदका कर्ती नहीं, किंतु वेद नित्य है तिनकूं वक्ताकी इच्छाह्तप तात्पर्यका ज्ञान वैदिक वावयनमें संभवे नहीं

या शंकाका समाधान मंजूषात्रंथमें नागोजीभट्टनें यह लिख्या है:— सकल शाब्दनोधका हेतु तात्पर्यज्ञान होने तो यह दोष होने सकल शाब्दनोधका हेतु तात्पर्यज्ञान नहीं, किंतु नानार्थकपदसहितवाक्यजन्य शाब्दनोधका हेतु तात्पर्यज्ञान है, यातें दोष नहीं.

आ विवरणशंथमें प्रकाशात्म श्रीचरणनें तात्पर्यज्ञानकूं शाब्दवीयकी कारणता सर्वथा निषेष करीहै सो दोनुंकी उक्ति समीचीन नहीं. काहेतें?इन द्दीनूंके मतमें वेदवाक्यनका तात्पर्य निर्णयके हेतु पूर्व मीमांसा उत्तरमीमांसा व्यर्थ होनें गे; यातें तात्पर्यनिश्वय सकल शान्दनीयका हेतु है. शुक्रवाक्यमें औ मीमांसककुं तात्वर्यज्ञान संभवे नहीं. ताका यह समाधान है:-मीमां-सककं वेदकर्ताके तात्पर्यका ज्ञान तौ नहीं संभवे, परंतु वेदवक्ता जो पाठक ताके तात्पर्यका ज्ञान संभवे है. शुक्रवाक्यमें यद्यपि तात्पर्यज्ञान संभवे नहीं तथापि श्रोताकूं बोधकी इच्छा करिकै जो वाक्य उचारण करिये सो बुबो-धयिषाधीन वाक्य कहियेहै. शुक्रवाक्य बुनोधियपाधीन नहीं औ वेदवा-क्यभी पाठककी बुबोधियेषाधीन है. बुबोधियेषाधीन वाक्यजन्यज्ञानमें तात्पर्यज्ञान कारण है, बोधकी इच्छाकूं बुबोधियण कहेंहैं. शुककूं बोधकी इच्छा नहीं, यातें शुकवाक्यजन्यज्ञानमें तात्पर्यज्ञान कारण नहीं. औ वेदांतपारिभाषामें शुकवाक्यमेंभी तात्पर्य मान्या है सो वक्ताकी इच्छारूप तात्पर्य नहीं; किंतु इष्ट अर्थका नोधजननमें योग्यताकूं तात्पर्य कहा। हैं. यामें शंका समाधान औरभी लिख्याहैं, सो सारा निष्फल हैं तात्पर्यका अर्थ वक्ताकी इच्छा प्रसिद्ध है. ताकूं त्यागिकै पारिभाषिक अर्थ तात्पर्यका मानिकै शुक्रवाक्यमें तात्पर्य प्रतिपादनका छोकप्रसिद्धिके विरोधी विना और फर्छ नहीं केवळ छोकपसिद्धिका विरोधही फल है. काहेतें ? " शुक्रवाक्यं न तात्पर्यवत्र यह सर्वे छोकमें अनुभवपित्व है. औ 'शुकवाक्यं तात्पर्यवत्" ऐसा कोई कहैं नहीं; यातें बुबोधियशधीनवाक्यजन्य शाब्दबोधमें तालर्थ-ज्ञान हेतु है. भी बोधरहित पुरुषने उचारण करे वाक्यतें शाब्दबोध होवे हैं. 'परंतु सो वाक्य बुवोधियवाधीन नहीं, यातें ताके अर्थके बोधमें तात्पर्यज्ञान हेतु नहीं. औ मौनिरचित श्लोकमें वक्ताकी इच्छा तालर्थ संभवे नहीं. काहेते ? उचारणका कर्ता वृक्ता कहियहै, मौनी उचारण करे नहीं; याते मौनीकी इच्छा वक्ताकी इच्छा नहीं. यह वेदांतपारभाषाकी टीकामैं धर्मराजके पुत्रनैं लिख्याहै.

सो शब्दरत्नव्याकरणके श्रंथसें संडित है. तहां यह प्रसंग है:--उद्या-रण करे शब्दसें बोष होने है. उचारण विना शाब्दबोध होने नहीं या अर्थका बोधक महाभाष्यका वचन लिखिकै यह शंका लिखी. उच्चारणतैं विना शाब्द-बोध नहीं होने तो एकांतमें उच्चारण विना पुस्तक देखनेवालेकूं शाब्दबोध नहीं हुया चाहिये. ताका समाधान यह लिख्याहै:—तहां भी पुस्तक देखनेवाला सूक्ष्म उच्चारण करेहै. या रीतिसें मौनिलिखित श्लोकका उच्चारणकर्ता मौनी है.

और अमेद्रत्नकारका यह मत है: जहां तार्त्यका संदेह होने तहां शाब्दनोध होने नहीं. औं जहां तार्त्यके अभानका निश्चय होने तहां भी शाब्दनोध होने नहीं. जहां प्रथम तार्त्यका संदेह होने अथना तार्त्यां-भानका निश्चय होने उत्तरकालमें वार्त्यका निश्चय होय जाने तहां शाब्दनोध होनेहै, यातें तार्त्यके संदेहतें उत्तरकालमानी शाब्दनोधमें औ तार्त्याभानिश्चयतें उत्तर कालभानी साब्दनोधमें तार्त्याभानिश्चयतें उत्तर कालभानी साब्दनोधमें तार्त्याभानिश्चयतें उत्तर कालभानी साब्दनोधमें तार्त्याभानिश्चयतें उत्तर कालभानी साब्दनोधमें तार्त्यामाणिमें लिल्या है, खंडनमें आंग्रह नहीं, यातें होने लिल्या नहीं निवरणकार औ मंजुषाकारके मतमें जैसें पूर्वउत्तरमीमांसा निष्कल होने है तैसें या मतमें नीमांसा निष्कल नहीं, काहेतें ? या मतमें तार्त्यक संदेह होने है, ताकी निवृत्ति मीमांसातें होने है. जैसें नेदवाक्यनमें संदेह औ ताकी निवृत्ति मीमांसातें होने है. जैसें नेदवाक्यनमें संदेह औ ताकी निवृत्ति सीमांसातें होने है. जैसें नेदवाक्यनमें संदेह औ ताकी निवृत्ति सीमांसातें होने है. जैसें नेदवाक्यनमें संदेह औ ताकी निवृत्ति सीमांसातें होने है.

इस रीतिसें आकांक्षा योग्यता तात्पर्य शाब्दबोधके हेतु हैं, परंतु आकांक्षादिकका ज्ञान हेतु हैं, स्वरूपसें आकांक्षादिक हेतु नहीं, काहेतें ? जहां आकांक्षादिक श्रून्यनाक्यमें आकांक्षादिकनका भग होने तहीं शाब्दबोध होनेहैं, स्वरूपसें आकांक्षादिकनकूं हेतुता मानें तो आकांक्षा-दिक जिमस्थलमें शाब्दबोध नहीं हुया चाहिये औ आकांक्षादिक ज्ञानकूं हेतुता मानें, शाब्दबोधका कारण ज्ञमत्वप ज्ञान होनेतें शाब्दबोध संमेंबैहै; औ स्वरूपसें आकांक्षादिकनकूं हेतुता मानें, जहां आकांक्षादिक हैं औ श्रोताकूं ऐसा ज्ञम होने यह नाक्य आकांक्षादिकशून्य है तहां शाब्दबोध

हुया चाहिये औ होने नहीं; यातें आकांक्षादिकनका ज्ञान हेतु है सो ज्ञान भम होवे चाहिये प्रमा होवे. शाब्दबोधका हेतु भम प्रमा साधारण आकांक्षादिकनका ज्ञान है. भम सामशीतें शाब्दबोयभम नहीं होवें है किंतु विषयके अभावतें शाब्दबोध भ्रम होवे है. जैसे विह्नकी व्यभिचारी पृथ्वीत्वमें वह्निंच्याप्यताभ्रम होयकै पृथिवीत्व हेतुर्से वह्निवाले पर्वतमें बह्निका अनुमितिज्ञान होवे सो विषयके सद्भावतें प्रमा हावे विषयदेश्-यदेशमें व्यभिचारी हेतुसें अनुमितिश्रम होवे है, यातें वि-ष्यके सद्भावतें जैसे भमसामगीतें अनुमितियमा होवे है तैसें आकांक्षा-दिक ज्ञान शाब्दबोधकी सामग्री भम होवे अथवा प्रमा होवे जहां विषय-का सदाव होने तहां शाब्दबोध प्रमा होने है. जहां निषयका अभाव होने तहां शाब्दबोधभ्रम होवे है, परंतु जहां योग्यताज्ञान भ्रम होवे तहां नियमतें शाब्दबोध होवे है प्रमा होवे नहीं. काहेतें ? जहां शाब्दबोधका विषय होंने तहां नियमतें योग्यता ज्ञानप्रमा होने है. जहां योग्यताज्ञान भम ह्येने, तहां नियमतें श्राब्दबोधका विषय होवे नहीं. वातें यह नियम है:-विष-यके सद्भावतें शाब्दबोध प्रमा औ विषयके अभावतें भम होवेहै. जैसें आकांक्षादिकनके ज्ञान शान्दनोधके हेतुहैं, तैसें आसत्ति भी शान्दनोधकी हें है. न्यायके बन्थनमें पदनकी समीपताकूं आसत्ति कहें हैं. व्यवहितपद-नके अर्थोंका अन्वयबोध होने नहीं, जैसे "गिरिभुक्त बह्रिमान् देवदत्तिन" या बाक्यतें अन्वयबोध होवे नहीं; किंतु ''गारिवीह्नमान् मुक्तं देवदत्ते-न" ऐसा कहें तौ शाब्दबोध होवेहै. यातें पदनकी समीपताहत आसति शाब्दबोधकी हेतुहै. जहां समीपता न होने औ समीपताका भ्रम होने तहां शाब्दबोध होवे हैं, यातें भ्रमप्रमासाधारण आसत्तिका ज्ञान हेतु है स्वरूपरें आसि हेतु नहीं. और बंधनमें यह लिख्या है:-जहां व्यवहितपद हैं तहां श्लोकादिकनमें शाब्दबोध होवेहै, यातें उक्त आसत्ति शाब्दबोधकी हेतु नहीं किंतु शक्ति वा छक्षणास्त्रप पदके संवंधसें जो पदार्थनकी व्यवः धानरहित स्मृति सो आसत्ति शाब्दबोधकी हेतु है. पदनका व्यवधान

होवै अथवा अव्यवधान होवै; जा पदार्थका जा पदार्थर्से अन्वयवोध होवै ्तिनपदार्थनकी स्मृति व्यवधानरहित 'चाहिये. पदार्थनकी स्मृतिमात्रसें शाब्दबोध होवे तो किसी रीतिसें जा पदार्थकी स्मृति होवे ताका शाब्दबोध हुया चाहिये. पदके संबंधसें पदार्थकी स्मृतिकूं शाब्दबोधका हेतु कहें तो सकलपदनका आकाशतें समवायसंबंध है और आत्मामें सकलपदनका स्वानुकूलकृति संबंध है यातैं घटादि पदनके समनाय-संबंधतें आकाशकी जहां स्मृति होवे औ स्वानुकूछकृति संबंधतें अरनाकी जहां स्मृति होवै तिनकाभी ' घटमानय ' इत्यादि वाक्यनतें बोध हुया चाहिये. यातें शक्ति वा छक्षणावृत्तिरूप पदके संबंधतें पदार्थकी स्मृति शाब्दबोधका हेतु है. घटादि पदनका समवायसंबंध आकाशमें है औ स्वानुकूळकतिसंबंध आत्मामें है. शक्ति वा लक्षणा-वृत्तिहृपसंबंध घटादिपदनका आकाश आत्मामैं नहीं, आकाशगगनादिपद-नकाशक्तिरूपसंबंध आकाशमें है. स्वपद्ञात्मपदका शक्तिसंबंध आत्मामैं-है. यातें आकारापदसहित वाक्यतें आकाराका शाब्दबोध होवे है. आत्म-पदसहित वाक्यतें आत्माका शाब्दबोध होवे है; इसरीतिसें जा पदके वृत्तिहर संबंधतें जा पदार्थकी स्मृति होने ताका शाब्दबोध होने है. ऐसा कहेंभी "घटमानय" या वाक्यतें जो बोध होवें है ता बोधकी उत्पत्ति "घटः कर्मता, आनयनं कतिः" इतने पदनतें हुई चाहिये. काहेतें १ दोनों वाक्यनके पदनकी शक्ति समान है, औ प्रथम वाज्यतें शाब्दबोध होते है, दूसरेतें होते नहीं यांकै विषे यह हेतु हैं:-योग्यपदकी वृत्तिसें जा पदार्थकी स्मृति होवे ताका शाब्दबोध होवे है प्रथम वाक्र्यके पद योग्य हैं दूसरेके योग्य नहीं. योग्य-अनुभवके अनुसार अनुमेय है. जिन पदनतें शाब्दवोध अनुभवसिद्ध है तिनमें योग्यता है, जिनपदनतें शाब्दवोधका अभाव अनुभवसिद्ध है तिनमें योग्यता नहीं इसरीतिसे योग्यपदके वृत्तिरूप-संबंधतें व्यवधानरहित पदार्थनकी स्मृति आसत्ति कहिये है. इस रीतिकी आसत्तिस्वरूपसे शाब्दवीयका हेतु है ताका ज्ञान हेतु नहीं या प्रकारतें

आकृंक्षा ज्ञान योग्यताज्ञान तात्वर्येज्ञान आसत्ति शाब्दबोधके हेतु हैं इन च्यारिकूं शाब्दसामग्री कहैं हैं.

## उत्कटजिज्ञासाकूं बौधकी हेतुता ॥ १९ ॥

अनुमितिकी सामग्री व्यापिज्ञान है, प्रत्यक्षसामग्री इंदियसंयोगादिक हैं. जहां दो सामगी होवैं वहां दोनुंका फल होवे नहीं. काहेतें ? एकक्षणमें दो ज्ञानकी उत्पत्ति होने नहीं. यचिप ज्ञानदयका आधार तौ एक क्षण होने है, तथापि ज्ञानद्वयकी उत्पत्तिका आधार एक क्षण होवे नहीं. सो उत्पत्तिभी व्यधिकरण दो ज्ञानकी तौ एक क्षणमें होते है, जैसें देवदत्तका ज्ञान औ यज्ञदत्तका ज्ञान व्यथिकरण हैं तिनकी उत्पत्ति एक क्षणमें होने है. तथापि समानाधिकरण दो ज्ञाननकी उत्पत्ति एकक्षणमें होवे नहीं, यह सिद्धांत है दोनूं सामग्रीका फल एक कालमें होवे नहीं; यातें प्रवल सामग्रीका फल होवें है. दुर्बेछका बाघ होवे है. पबछता दुर्बछता अनुभवके अनुसार अनुभेय है. जैसें भूतछ औ घटके साथ नेत्रका संयोग होवे तिस काछमें "घटवदूतलम्" इस वाक्यका अवण होवै तहां घटवाला भूतल है, ऐसें प्रत्यक्षज्ञानकी औ शाब्द ज्ञानकी सामग्री है तथापि प्रत्यक्षज्ञान होने है, शाब्दज्ञान होर्ने नहीं; यातें समानविषयक प्रत्यक्षज्ञानकी औ शाब्दज्ञानकी दो सामत्री होवैं. तहां प्रत्यक्षज्ञानकी सामग्री प्रवछ है शाब्दज्ञानकी सामग्री दुर्बछ है औ जहां भृतलसंगुक्त घटसें नेत्रका संयोग होने औ उसकाल्में "पुत्रस्ते जातः" इसवाक्यका अवण होवे तहां भूतल्में घटका अत्यक्ष होने नहीं, किंतु पुत्रजन्मका शाब्दबोध होने है. याते भिन्नविषयक ज्ञानकी प्रत्यक्षसामग्री औं शान्दसामग्री होने तहां शान्दसाम्ग्री प्रनल है. पत्यक्षसामग्री दुर्बे है. इस रीतिसैं बाध्यबाधकभाव विचारिकै सूक्ष्मदर्शी पुरुष प्रबल्दुर्बलताकूं जानि लेवै, परंतु जिज्ञासाश्चन्यस्थलमें पूर्वेउक्त बाध्य-बाधकभाव है. जहां एकवस्तुकी जिज्ञासा होवे अपरकी जिज्ञासा होवें नहीं औ दोनूंके बोधकी सामग्री होवै तहां जिज्ञासितका बोध होवै है

अजिज्ञासितका बोध होने नहीं; यातें जिज्ञासितके बोधकी सामग्री प्रबट है अजिज्ञासितके बोधकी सामग्री दुर्बेख है. ज्ञानकी इच्छा जिज्ञासा कहिये है. ताका विषय जिज्ञासित कहिये है. जिज्ञासासहित सामग्री सारी पनल है. जहां उभयकी जिज्ञासा होने वहां उत्कट जिज्ञासा नाधक है. इसी कारणर्ते अध्यात्मग्रंथनमें छिरूया है. उत्कटनिज्ञासावाछेकूं ब्रस्नबोध होवेहै. उत्कटजिज्ञासारहितकूं ब्रह्मबोध होवे नहीं. काहेतें ? जिस . पदार्थकी जिज्ञासासहित बोधसामग्री होनै तासैं उत्कटजिज्ञासा सहित बोधसामग्रीतें ताका बोध होते हैं; अन्यथा जिज्ञासासहित सामग्रीतें अन्य सामग्रीका बोध होवे हैं; लौकिकपदार्थनकी जिज्ञासा औ, तिनके प्रत्यक्षादिक वोधकी सामग्रीका सर्वदा जाशत्कालमें संभवेहै,तासें जिज्ञासा-रहित बह्मबोधकी सामग्रीका बाध होवैगा; यातैं छौकिक पदार्थनके जिज्ञा-सासहित प्रत्यक्षादि बोधकी सामग्रीके बाधवास्तै बसकी उत्कट जिज्ञासा चाहिये. उत्कटजिज्ञासासहित बह्मबोधकी सामगीतें छौकिकपदांर्थनके बोधकी सामग्रीका बोध होवै है. "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" या सूत्रकाभी इसी अर्थमें तात्पर्य है. यद्याप व्याख्यानकारोंने विचारमें जिज्ञासापदकी छक्षणा कही है औु कर्तव्यपदका अध्याहार कहा है; याते बहाजानके अर्थ वेदांतवाक्यनकी विचार कर्तव्य है यह सूत्रका अर्थ है; तथापि विचारवाचक पदकूं त्यागिकै लाक्षणिक जिज्ञासापदके प्रयोगतें सूत्रका-रका वाच्य औ छद्द्य दोनूं अर्थनमें तात्पर्य है. त्रह्मजिज्ञासा बहाबीपका हेतु है, यह वाच्य अर्थ है औ एक शब्दसें छक्षणावृत्ति शक्तिवृत्तिसैं दो अर्थका बोय होनै नहीं या प्राचीन उक्तिका "गंगायां मीनघोषी" यावाक्यमें व्यभिचार होनेतें श्रद्धायोग्य नहीं. "गंगायां मीनचोषौ" या वाक्यमें गंगापदके वाच्यअर्थका संबंध औ छक्ष्यअर्थका घोषसें संबंध होनेहै, यातें गंगाके मीन है. औ तीरमें घोष है यह वाक्यका अर्थ है. अथकारोंने यद्यपि सूत्रके अनेक अर्थ छिलेहैं तथापि अनेक अर्थ सूत्रका भूषण हैं, विचारकी नाई जिज्ञासामें विधिका संभव है अथवा नहीं इस अर्थके लिखनेमें अथकी वृद्धि होवै है, यार्तै लिख्या नहीं.

वेदांतके तात्पर्य औ वेद अरु शब्दविषे विचार ॥ २० ॥

आकांक्षा ज्ञानादिक शाब्दबोधके हेतु हैं तिनमें तात्पर्यज्ञान है. बेदवाश्यके तात्पर्यज्ञानके हेतु उपकमादिक हैं, तिन उपकमादिकनतें वेदांतवाक्यनका तात्पर्थ अद्वितीय ब्रह्ममें है, उपासनाविधिमें तात्पर्य नहीं. यह अर्थ भाष्यकारने समन्वयसूत्रमें विस्तारसे छिरूयाहै. याते मीमांसक भौ वृत्तिकारका भव सभीचीन नहीं. तिनके भवलंडनके अनुकूछ वर्क भाषाके श्रोताकूं दुर्जेय हैं, यातें लिखे नहीं. इस वाक्यतें श्रोताकुं इस अर्थका बोध होने ऐसी बकाकी इच्छा तात्पर्य कहिये है. मीमांसक मतमें वेद नित्य है तहां कर्ताकी उच्छा तौ संभव नहीं, अध्या-पककी इच्छा संभव है. नैयायिकमतमें शब्दका तीसरे क्षणमें नाश होने है. नेदभी शब्दरूप है. यातें क्षणिक है तीसरे क्षणमें जाका नाश होते सो क्षणिक कहिये हैं. नैयायिकमतमें उचारणके भेदतें वेदका भेद है. एक बेरी तचारण करिकै फेरि जो तचारण करिये सो वाक्य पूर्वबा-क्यतें भिन्न होते हैं, परंतु पूर्ववाक्यके सजातीय उत्तरवाक्य है यातें अभेद-अम होने है. नैयायिकमतमें भारतादिकनकी नाई वेद पौरुषेय है औ क्षणिक है. काहेतें? वर्णसमुदायतें भिन्न तौ वेद है नहीं; वर्णसमुदायकूंही वेंद कहें हैं सो समुदाय पत्येक वर्णतें न्यारा नहीं. यातें वेद वर्णरूप है, सो वर्ण शब्दरूप है, आकाशका गुण शब्द है, नानाशब्दकी एक कार्टमें उत्पत्ति होनै नहीं. काहेतें ? जैसें आत्माके विशेष गुण ज्ञानादिक हैं तैसीं आकाशका विशेष गुण शब्द है. औ विभुके जो विशेषण सो एककालमें ंदो उत्पन्न होनें नहीं यद्यपि देवदत्तका शब्द औ यज्ञदत्तका शब्द एक-कालमें होने है. औ भेरीका शब्द तैसें तालका शब्द एककालमें होनैंहै और जो ऐसें कहें समानाविकरण दोशब्दनकी एक कालमें उत्पत्ति होने

नहीं तौभी सारे शब्दनका समवाय एक आंकारामें है. सारे शब्द-समनायसंबंधतें आकाशवृत्ति होनेतें समानाधिकरण है, कोई शब्दव्यधि-करण नहीं; तथापि जैसें आकाशमें शब्दका समवायसंबंध है तैसें कंठ चालु दन्त नासिका ओष्ठ जिह्नामूल उरस् शिरस् इन अष्ट अंगनमें वर्णस्त्रपशब्दका अवच्छेदकतासंबंध है. औ ध्वनिरूपशब्दका तालादिकनमें अवच्छेदकतासंबंध है. एक अधिकरणमें वृत्तिकूं समाना-चिकरण कहैंहैं. समवायसंबंधर्स सारे शब्द आकाशवृत्ति होनेतें समाना-विकरण हैं भी परंतु अवच्छेदकतासंबंधसें देवदत्तराब्द यज्ञदत्तराब्द व्यधि-करण हैं. तैसें भेरीशब्द तालशब्दभी अवच्छेदकवा संबंधसें व्यधिकरण हैं. औ यह नियम है-अवच्छेदकतासंबंधसें एक अधिकरणमें दो शब्दनकी - उत्पत्ति एक काछमें होने नहीं. अर्थ यह है:--एक अवच्छेदकमें दो शब्द-नकी उत्पत्ति एक कालमें होने नहीं, यातें वाक्यपदके अवयवत्तप वर्णनकी एक कालमें उत्पत्ति होने नहीं; किंतु सारे वर्ण कमतें उपजें हैं. कमतें उपजवे वर्णनका निमित्तविना नाश माने तो सकल वर्णनकी प्रथमक्षणमें उत्पत्ति औ बितीयक्षणमें नाश होवैगा यातें उत्पत्ति नाश विना शब्दमें और कोई प्रत्यक्षता-दिक ब्यापार सिद्ध नहीं होवैगा, यातें शब्दके नाशका कोई निमित्त मानना चा-हिये जा निमित्तविना दितीयक्षणमें शब्दका नाश होने नहीं सो और तौ कोई श-**ब्दकेनाशका निमित्त संभवे नहीं, पूर्व शब्दके नाराका हेतु स्वोत्तरवर्त्तिशब्द है,** "गी:" या वाक्यमें पुरुषकी कतिसें नाभिदेशतें वायुमें किया होयके गकारका जनक जिह्नामूलमें बायुका संयोग होयके औकारका जनक कंठओष्ठसें वायुका संयोग होते हैं. तिसतें अनंतर विसर्गका जनक कंटसें वायुका संयोग होंने है. जिस कमतें तीनि संयोग हो बैंहें उसी कमतें गकार औकार विसर्गहर तीनि वर्ण होवें हैं. यचिप कौ मुदीआदिक अथनमें कवर्गका कंटरथान छिल्या है तथापि पाणिक्छित शिक्षामें कवर्गका जिह्नामूछ स्थान छिल्याहै या शिक्षा- वचनके अनुसारतैं जिह्वामूलमें वायुके संयोगतें गकारकी

उत्पत्ति कही है. व्याकरणमतमैं यद्यपि 'गौः' इतनें वर्ण वाक्यरूप नहीं हैं तथापि न्यायमतसे वास्य कह्या है,प्रथमक्षणमें मकारकी,द्वितीयक्षणेंभे औकार की औ तृतीयक्षणमें विसर्गकी उत्पत्ति होने है. तहां गकारनाशमें औकार हेतु है, औकारके नाशमें विसर्ग हेतु है, तृतीयक्षणमें राब्दका नाश होने है द्वितीयमें नहीं. काहेतें ? नाशका हेतु स्वीत्तरशब्द है सी द्वितीय णर्में डपजे है. कारणकी सिद्धिविना कार्य होवे नहीं. प्रथम क्षणमें दितीयशब्द असिन्द है यातें दितीय क्षणमें सिन्द दितीयशब्दसें तृतीयक्षणमें प्रथम-शब्दका नाश होवे है ऐसें तृतीयशब्दसें द्वितीयका नाश होवे है. इस रीतिसैं उपांत्यशब्दपर्यंत स्वोत्तरवर्त्तिशब्दसैं शब्दका नाश होवे हैं. औ अंत्यशब्दका उपांत्यशब्दमें सुंदोपसुंदन्यायतें नाश होने हैं. मुंद औ उपसुंद दो भावा हुये हैं तिनका परस्पर नाश भारतमें प्रसिख है,-परंतु यामें यह दोप है:- जो उपात्यशब्दमें अंत्यशब्दका नाश माने तौ दितीयक्षणमें ही अंत्यशब्दका नाश होवेगाः, याते उत्पत्तिनाशते अन्यव्या-पाररहित अंत्यशब्द अत्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो ऐसैं कहें जगदीश मट्टाचा-र्थने अंत्यशब्द अप्रत्यक्ष कहाहै; याते अन्नत्यक्षका अपादान इष्ट है दोष नहीं, तौभी तृतीयक्षणमें शब्दका नाश होवे है या नियमका मंग होवेगा. यातैं अन्त्यशब्दके नाशमें उपांत्य शब्दका नाश हेतु है उपांत्यशब्द हेतु नहीं. या पक्षमें अंत्यशब्दके नारामें नाराकी द्वितीयक्षणमें आपत्ति नहीं. का-हेर्तें? उपांत्यशब्दका नाश अंत्यशब्दर्से होवेहे.यातें अंत्यशब्दके द्वितीयक्षणमें उपात्यका नाश तासे उत्तर क्षणमें अंत्यका नाश होवेहै. इस रीतिसें सकछ शब्दका नाश तृतीय क्षणमें होवेहै. यामें यह शंका होवेहै:-जहां पकही वर्णेखप शब्द होने तहां शब्दके नाशका हेतु कोई शब्द नहीं. ताका यह समाघान है:-जैसें कंठादिकनतें वायुका संयोग वर्णरूपराब्दका हेतु है औ मेरी आदिकनतें दंडादिकनका संयोग ध्वृतिरूप शब्दका हेतु है, औ वंशके दळदयका विमागव्वनिरूप शब्दका हेतु हैं तैसे शब्दभी शब्दका हेतु

है. भेरीदंडके संयोगतें जो भेरीदेशमें शब्द होते है तासें उत्पन्न हुवा जो शब्द ताका श्रवणसें साक्षात्कार होने है. तैसें कंठादिकदेशींं वायुके संयोगतें जो वर्णरूप शब्द उपजे है ताका भोत्रमें साक्षात्कार होवे नहीं; किंतु वर्णरूपश इदसें अन्यशब्द उपने है ताका साक्षात्कार होवे है इस रीविसें अन्यश-ब्दरहित एक शब्द अछीक है, परंतु या मतमें वर्णका समुदायरूप पदका एककालमें संभव नहीं यातें पदका साक्षात्कार तौ संभव नहीं, तथापि प्रत्ये-कवर्णके साक्षात्कारनतें सकछवर्णकूं विषय करनेवाछी एक स्पृति होवेंहै स्मृतिपदसें पदार्थकी स्मृति होते हैं, तासें शाब्दवोध होवेहै, अथवा पूर्व पूर्व वर्णके अनुभवतें संस्कार होवेहै. संस्कारसहित अंत्यवर्णका अनुभवही पदका अनुभव कहियेहै, तासैं पदार्थकी स्मृति होवैहें; तासें शाब्दबोध होवैहें यह न्यायका मतहै. औ मीमांसाके मतमें वर्ण नित्य हैं; यातै वर्णका समु-दायरूप वेदभी नित्यहै और सारे वर्ण विभु हैं. जहां कंठादिदेशमें अध्यात्म वायुका संयोग होवे, तहां वर्णकी अभिन्यक्ति होवेहै. नैयायिकमत्में जो वर्णकी उत्पत्तिके हेतु हैं सोई मीमांसकमतमें वर्णका अभिव्यक्तिके हेतु हैं, इस रीतिसें वर्णसमुदायरूप वेद नित्य है, वातें अपीरुषेय है, औ वेदांतमत मैं वर्ण औ तिनका समुदायरूप वेद नित्य नहीं, काहेतें ? वेदकी उत्पत्ति शुतिनें कही हैं; औ चेतनसें [भिन्न सकछ अनित्य है, यार्वे वेद नित्य नहीं औ क्षणिक नहीं; किंतु सृष्टिके आदिकालमें सर्वज्ञ ईंश्वरके संकल्पमात्रतें वेदकी उत्पत्ति होवे है;यातें श्वासकी नाई अनायासर्ते ईश्वर वेदकूं रचे है. नेयायिकमतमें भारतादिकनकी नाई वेद पौरुषेय है. वेदांतमतमें भारतादिकनकी नाई ईश्वरह्म पुरुषतें रचित होनेतें पौरुपेय तौ है परंतु सर्वज्ञ व्यासादिक सकल सर्गमें भारतादिकनकूं रचैं हैं तहां यह नियम नहीं. जैसी पूर्व सर्गमें आनुपूर्वी होवे तैसे ही भारता-दिक उत्तरसर्गमें होवें हैं; किंतु अपनी इच्छाके अनुसार भारतादिकनकी आनुपूर्वी रचैं हैं, औ वेदकी आनुपूर्वी विरुक्षण नहीं होवे है. किंतु पूर्व

सर्गकी आनुपूर्वीकूं यादि करिके उत्तरसर्गमें पूर्व कल्पके समान आनुपूर्वी-वाछे वेदकूं ईश्वर रचें हैं. पुरुषरचिततास्त्र पौरुषेयता वेदमें भारतादिक-नके समान है. अन्यसर्गकी आनुपूर्वीके स्मरणविना पुरुपरचितत्वस्त्र पौरुषेयत्व भारतादिकनमें है वेदमें नहीं वेदमें पूर्व सर्गकी आनुपूर्वीकूं स्मरण करिके पुरुषरचितत्व है; यातें वेदकी आनुपूर्वी अनादि है औ ईश्वरस्त्र पुरुषकरिके रचित है विरोध नहीं.

इति श्रीमन्त्रिश्वलदासाह्यसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे शब्दप्रमाणनि-इत्पणं नाम तृतीयः प्रकाशः ॥ ३ ॥

# अथोपमानप्रमाणनिरूपणं नाम चतुर्थप्रकाशप्रारम्भः ।

### कमभंगके अभित्रायपूर्वक दो न्यायरीतिसें उपमान औ उपमितिका द्विधास्त्रक्ष्य ॥ १ ॥

यथि न्यायवेदांतके सकल शंथनमें उपमाननिरूपणतें उत्तर शब्दिनिरूपण किया है तथापि तीनि प्रभाणवादी सांख्यादिक उपमानकू नहीं मानेहें. प्रत्यक्ष अनुमान शब्द ये तीनि माने हैं, तिनके उपयोगी प्रमाण पहली कहे चाहियें, यातें शब्द प्रमाणतें उत्तर उपमान निरूपण कारेये है. जिस कमतें शाखोंमें अधिक प्रमाणका अंगीकार है तिस कमतें या मन्यमें प्रमाण निरूपण है. यातें अन्यसंगतिकी हहां अपेक्षा नहीं.

उपमितिप्रमाका करण उपमानप्रमाण कहिये है. न्यायरीतिसे उप-मिति उपमानका यह स्वहृत्य है:—संज्ञीमें संज्ञाकी वाच्यताका ज्ञान उपमिति कहिये हैं, ताका करण कहिये व्यापारवाळा असाधारणकारण जो होवे सो उपमान कहिये हैं. कोई नगरवासी पुरुष गवयशब्दके वा- च्यक् नहीं जातिक आरण्यक पुरुषते "कीदृश गवय होवे है १ ऐसा प्रश्न कर तब गोक सदृश गवय होवे है, ऐसा आरण्यक पुरुषका वचन सुनिक वाक्यार्थ अनुभव करिक बनमें गोसदृश गवयक देखिक "गोक सदृश गवय होवे है" इस रीतिसें वाक्यार्थका रमरण करे है. तिसर्वे अनंतर दृष्टपशुमें गवयपद्वाच्यता जानें है, तहां पशुविशेषमें गवयपद्वाच्यता ज्ञानलप्रिति है. आरण्यकपुरुषवोचित वाक्यके अर्थका शब्दानुभव करण है गोसदृश पिंडकूं देखिक वाक्यार्थकी स्मृति व्यापार है औ गोसदृशपिंडका प्रत्यक्ष संस्कारका उद्घोषक होनेतें सह्कारी है, यातें वाक्यार्थानुभव उपमान है, वाक्यार्थस्मृति व्यापार है. जैसें आकांक्षादिक शाब्दके सहंकारी हैं तैसें गोसदृश पिंडका प्रत्यक्ष सहकारी हैं, उपमिति फल हैं, यह सांप्रदायिक नेयायिकनका मत है.

औ नवीन नैयायिक यह कहें हैं:—गोसदशपिंदका प्रत्यक्ष सहकारी मान्या है सो उपमान है, औ वाक्यार्थस्मृति व्यापार है. गवस्पदकी बाच्यताका ज्ञान उपमितिक्षप फल है. या मतमें शक्यार्थका अनुभव कार-णका कारण होनेतें कुलालिताकी नाई अन्यथासिख है. अर्थ यह है:— जैसें कुलालिता घटकी सामग्रीतें बास्य है तैसें उपमिति सामग्रीतें वाक्या-र्थानुभव बाह्य है. यह दो मत नैयायिकनके हैं. इनमें अनेक शंका समा-धानुक्षप विचार न्यायकीस्तुभादिकोंमें लिख्याहें. सिद्धांतमें उपयोगी नहीं यातें हमनें लिख्या नहीं.

जैसें सदशज्ञानतें उपिमिति होनेहैं तैसें विधमेज्ञानसें भी होनेहै. जहां सद्भमृगपदके वाच्यकूं नहीं जानता आरण्यकपुरुषतें उष्ट्रविधमी धृंगसहित नासिकावाला सङ्गमृगपदका वाच्य है. इसवाक्यकूं सुनिके वाक्यार्थानुभवसें उत्तर वनमें जायुक्त उष्ट्रविधमें सङ्गमृगपदकी वाच्यता जानेहैं. औ पृथिवीपदके वाच्यकूं नहीं जानता "जलादिवैधम्पैवती पृथिवी"ऐसा गुरुवाक्य सुनिके ताके अर्थकूं अनुभव करिके जलादिवै-

थर्म्बान् पदार्थकूं देखिके वाक्यार्थकूं स्मण किरके ता पदार्थमें पृथिवीपद-की वाच्यता निश्चय करेहै. विरुद्धधर्मनाछेकूं निधर्म कहेंहैं विरुद्ध धर्मकूं निधर्म कहेंहें. खद्भमृगमें उष्ट्रेंत विरुद्ध धर्म हस्वधीवादिक हैं, पृथिवीमें जलादिकनतें विरुद्ध धर्म गंध है. दोनूं उदाहरणनमें सांप्रदायिक रीतिसें वाक्यार्थानुभव करण है, वाक्यार्थस्मृति व्यापार है, विरुद्धधर्मवत्यदार्थ-दर्शन सहकारी है. नवीनरीतिसें विरुद्धधर्मविशिष्ट पदार्थका प्रत्यक्ष करण है, वाक्यार्थस्मृतिव्यापार वाक्यार्थानुभव सामग्री बाह्य है. खद्भमृगपदकी वाज्यताज्ञान औ पृथिवीपदकी वाज्यताज्ञान उपमितिक्षप फल है. इस रीतिसें न्यायमतमें संज्ञाका वाज्यताज्ञान उपमानप्रमाणका फल है और प्राचीनमतमें वाक्यार्थानुभवकूं उपमानप्रमाण कहें हैं नवीनमतमें साहश्यविशिष्ट पिंडदर्शन वा वैधर्म्यविशिष्ट पिंडदर्शन कूं उपमानप्रमाण कहें हैं.

## वेदांतरीतिसें उपमान औ उपमितिका स्वरूप ॥ २ ॥

वेदांतमतमें उपमिति उपमानका अन्यस्वरूप है:—ग्रामिविषे गोव्यक्तिकृं देखनेवाला बनमें जायकै गवयकृं देखे तब "यह पशु गोके सहश है" ऐसा प्रत्यक्ष होवेहै, तिसतें अनंतर "मेरी गो इस पशुके सहश है" ऐसा ज्ञान होवे हैं, तहां गवयमें गोसदशका ज्ञान उपमानप्रमाण कहियेहैं औं गोमें गव-यका सादृश्यज्ञान उपिति कहिये हैं. या मतमें भी उपमितिका करणहीं उपमान कहियेहैं, परंतु उपमितिका स्वरूप औं लक्षण भिन्न हैं, यातें उपमानके लक्षणमेदिना स्वरूपका भेद सिद्ध होवे हैं. न्यायमतमें तो संज्ञाका संज्ञीमें वाच्यताज्ञान उपिति कहिये हैं. औं वेदांतमतमें सादृश्य ज्ञानतेंजन्यज्ञानकृं उपिति कहिये हैं. गवयमें गोके सादृश्यज्ञानतें गोमें गवयका सादृश्यज्ञान जन्य है. इसरीविधें उपमितिका लक्षण न्यायमतसें भिन्न है ताका जो करण होवे सो उपमान कहियेहें. सादृश्यज्ञानजन्यज्ञानरूप उपमिति गोमें गवयका सादृश्यज्ञान सहश्यज्ञान है; ताका करण गवयमें गोका

सादृश्यज्ञान है सोई उपमान है. या मतमें उपमानप्रमाण व्यापारहीन है. उपमानतें अनंतर उपमितिकी उत्पत्तिमें कोई व्यापार मिछै नहीं, या मतमें वैधर्म्यविशिष्टज्ञानतें उपमितिका अंगीकार नहीं, काहेतें ? सादृश्य-ज्ञानजन्य ज्ञानकूंही उपमिति कहें हैं अन्यकूं नहीं.

## विचारसागरमें न्यायरीतिसें उपमितिके कथनका अभिप्राय ॥ ३ ॥

ओ विचारसागरमें न्यायकी रीतिसें उपमितिका स्वरूप कह्या है ताका यह अभित्राय है:-न्यायकी रीतिसें उपमिति उपमानका स्वह्नप मार्ने तौभी अहैतमिद्यांतमें हानि नहीं, उल्टा न्यायकी रीतिसै सिद्धांतके अनुकूल उदाह-रण मिळेहे.काहेतें ? वैधर्म्यज्ञानतें उपमिति न्यायमतमें मानीहे ताका सिद्धां-तके अनुकूछ यह उदाहरण है-"आत्मपदका अर्थ कैसा है" या प्रथका <sup>44</sup>देहादिनैधर्म्यवान आत्मां<sup>??</sup> ऐसा गुरुके उत्तरसैं अनित्य अशुचि दुःसहबद्धप देहादिकनर्से विधर्मा नित्य शुद्ध आनंदरूप आत्मपदका वाच्य है, ऐसा ऐकांत-. देशमें विवेचनकाल्में मनका आत्मासें संयोग होयके उपिमितिज्ञान होवे है.. औ सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञानकूं ही उपमिति मानें तो आत्मामें किसीका सादृश्य नहीं; यातैं जिज्ञासुके अनुकूछ उदाहरण मिलै नहीं. यद्यपि असंगतादिक धर्म-नतें आकाशके सदश आत्मा है यातें आकाशमें आत्माका सादश्यज्ञान उपमान है, आत्मामें आकाशका सादृश्यज्ञान उपिति है; यह जिज्ञासुके अनुकूछ उदाहरण सिद्धांतकी उपमितिका संगये है; तथापि जिस अधिकरणमें जिस पदार्थके अभावका ज्ञान होने तहां अभावज्ञानमें भमबुंखि हुये विना तिस अधिकरणमैं वापदार्थका ज्ञान होने नहीं. जैसे आत्मामें कर्तृत्वादिकनका अभावज्ञान हुया औन्यायादिक शास्त्र छुने तौभी प्रथमज्ञानमें भमनुन्धि हुयां-विना कर्ताभोक्ता आत्मा है ऐसा ज्ञान होने नहीं. जाकूं नेदांत अर्थ निश्वय करिके नैयायिकादिकनके कुसंगतें कर्ता भोका आत्मा है ऐसा ज्ञान होने है, तहां प्रथमज्ञानमें अपनुद्धि होयकै होने है. प्रथमज्ञानमें अपनुद्धि हुये विना

विरोधीज्ञान होने नहीं. सो भमबुद्धि भमरूप होने अथवा यथार्थ होने इसमें आग्रह नहीं; परंतु भमबुद्धिमें भमत्वनिश्चय नहीं चाहिये यह आग्रह है. इसरीतिसें जिसकालमें गुरुवाक्यनतें जिज्ञासुकूं ऐसा दृढनिश्चय हुया है:— आकाशादिक सकलप्रपंच गंधर्वनगरकी नाई दृष्टनष्टस्वभाव है तातें विल्क्ष्मणस्वभाव आत्मा है, आकाशादिकनमें आत्माका किंचित्भी सादृश्य नहीं तिस कालमें आकाश औ आत्माका सादृश्यज्ञान संभवे नहीं; यातें उत्तम जिज्ञासुके अनुकूल सिद्धांत उपमितिका उदाहरण मिळे नहीं.

पूर्वं उक्त वेदांतरीति औ न्याय रीतितें विलक्षण उपमिति औ उपमानका लक्षण॥ १॥

औ सर्वथा नैयायिक रीतिकी उपिमितिमें विदेष होवे तो उपिमितिका यह छक्षण करना चाहिये:—साहश्यज्ञानजन्य ज्ञान अथवा वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञान इन दोनुंमें कोई एक होवे सो उपिमिति कहिये है. सङ्ग्रमुगमें उष्ट्रके वैधर्म्यज्ञानतें उष्ट्रमें सङ्ग्रमुगका वैधर्म्यज्ञान होवे है. पृथिवीमें जलके वैधर्म्यज्ञानतें जलमें पृथिवीका वैधर्म्यज्ञान होवे है. यातें उष्ट्रमें सङ्ग्रमुगका वैधर्म्यज्ञान औ उप्थिवीका वैधर्म्यज्ञान होवे है. यातें उष्ट्रमें सङ्ग्रमुगका वैधर्म्यज्ञान औ पृथिवीमें जलका वैधर्म्यज्ञान औ उप्थिवीका वैधर्म्यज्ञान औ पृथिवीमें जलका वैधर्म्यज्ञान करण होनेतें उपमान है, औ विपरीतभी उपमान उपमितिभाव संभवे है. इंदियसंबद्धमें साहश्यज्ञान उपमान है औ इंदियसं व्यवहितमें साहश्यज्ञान उपमिति हो है. इसरीतिकों साहश्यज्ञानलें आत्मामें अपंचका वैधर्म्यज्ञान उपमिति होवे है. इसरीतिकों साहश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञान दोनुंकूं उपिमिति कहेंहें तो जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण संभवे है.

वेदांतपरिभाषा औ ताकी टीकाकी उक्तिका खंडन ॥ ५॥ औ वेदांतपरिभाषामें एक सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान ही उपमितिका छक्षण कह्या है. औ ताके व्याख्यानमें ताके पुत्रनें दूसरी उपमितिके खंडनवास्ते यह

कह्या है:-जहां 'कमलेन छोचनमुपिमनोपि'' इसरीतिसैं उपमानउपमेयभाव होंवे तिसीस्थानमें उपमान प्रमाण होवेहै. वैधर्मज्ञान हो तहां उपमान-उपमेयभाव होवे नहीं, यातें उपमान प्रमाण संभवे नहीं, ताकृं यह पूछना चाहिये:-वैधर्म्यज्ञानजन्य उपिनतिके जो उदाहरण कहे तिनमें उपिनतिके विषयका ज्ञान उपमानप्रमाणसें होवे नहीं तो किस प्रमाणतें तिनका ज्ञान होवेहै १ जा प्रमाणतें तिनका ज्ञान कहै तिसी प्रमाणतें सादृश्यज्ञानजन्य उपमितिके विषयकाभी ज्ञान होय जावैगा. उपमानप्रमाणका प्रयोजनके अभावतें अंगीकार चाहिये. जो ऐसें कहै गवयके प्रत्यक्षमें गोका सादृश्य तौ प्रत्यक्ष है, परंतु गोमें गवयका सादृश्य प्रत्यक्ष नहीं. काहेतें ? धर्मीके साथ इंदियका संयोग होवे तो इंदियसंयुक्त तादात्म्यसंबंधसे सादश्यधर्मका प्रत्यक्ष होवे. गोरूपधर्मीके साथ इंदियसंयोगके अभावतें गोर्में गवयका सादृश्य प्रत्यक्षका विषय नहीं, यातें गोमें गवयके सादृश्यज्ञानका हेतु गवयमें गोका सादृश्यज्ञानरूप उपमानप्रमाण चाहिये तौ तैसेंही खङ्गम्गमें उष्ट्रके वैधर्म्पका तौ प्रत्यक्ष ज्ञान है. उष्ट्रके साथ इंदियसंयोगके अभावते उष्ट्रमें सङ्गमुगके वैधर्म्यका ज्ञान प्रत्यक्षरूप संभवे नहीं; ताका हेतु सङ्गमुगमें उट्टका वैधर्म्यज्ञानक्षप उपसानही प्रमाण मानना योग्य है. और जो वेदांत-पारेंभापाकी टीकामैं छिल्या है:—जा ज्ञानतें उत्तर 'उपमिनोमि' ऐसी प्रतीति ज्ञातार्क् होवे सो ज्ञान उपमिति है औ वैधर्म्यज्ञानजन्य वैधर्म्यज्ञानसें 'उपिनोमि' ऐसी प्रतीति होनै नहीं, यातें उपिति नहीं. सोभी अशुद्ध है:-काहेतें ? मुखमें चंद्रके सादृश्यप्रत्यक्षसें उत्तर "मुखं चंद्रेण उपिनोमि" ऐसी प्रतीति होवे है औ मुखर्में चंद्रके साहश्यका प्रत्यक्ष ज्ञान है उपिति नहीं; यातैं 'उपिनोमिं इस व्यवहारका विषय उपमालंकार है. जहां उपमानउपमेयकी समान शोभा होने तहां उपमालंकार कहिये हैं अलंकारका सामान्यलक्षण औं उ मादिकनके विशेष लक्षण अलंकार-चद्रिकादिकनमें प्रसिद्ध हैं. कठिन औ अनुषयोगी जानिके इहां छिसे नहीं, यातें जहां ' उपिमनोिम ' ऐसी मतीति होने ताका विषय

उपमितिज्ञान नहीं, किंतु सादश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञानमें उपिनिति शब्द पारिभाषिक है. शास्त्रके संकेवकुं परिभाषा कहें हैं. परिभापातें वोधक शब्दकं पारिभापिक कहैं हैं. जैसे छंदोग्रन्थनमें पंच पट् सप्तमें वाण रम्न मुनि शब्द पारिभाषिक हैं, तैसें उपमिति शब्दभी न्यायशास औ अद्वेतशास्त्रों भिन्न भिन्न अर्थमें पारिमापिकहै:यातें अद्वेतशास्त्रमें सादृश्यज्ञानजन्यज्ञानकी नाई वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञानभी उपमितिशृब्द-का अर्थ है भेदसहित समानधर्मकूं सादृश्य कहें हैं. जैसें गवयमें गोके भेद-सहित समान अवयंव है, सोई गोका सादृश्य है. गोके समान धर्म गोमें हैं भेद नहीं. गोका भेद अश्वमें है समानधर्म नहीं, यातें सादृश्य नहीं चंद्रके भेद सहित आह्वादजनकतारूप समानधर्म मुखमें हैं, सोई मुखमें चंद्रका सादृश्य है. इस रीतिसँ उपमानउपमेयका भेदसहित समान धर्मही सादृश्यपदका अर्थ है. और कोई ऐसें कहें हैं:-सादृश्य नाम कोई भिन्नपदार्थ है, उपमान उपमेय वृत्ति है, उपमान उपमेयके निर्णीत धर्मनहाँ भिन्न है, सो समीचीन नहीं. काहेतें ? जहां दोपदार्थनमें अल्पसमानधर्म होवे तहां अपक्रष्टसादृश्य कहिये है, समानधर्म अधिक होवै तहां उत्कृष्टसादृश्य कहियेहै, इसरीतिसँ समानधर्मकी न्यूनता अधिकतासें सादृश्यमें अपकर्ष उत्कर्ष होवे है. निर्णात धर्मनसैं अतिरिक्त सादृश्य होवै तौ बाह्मणत्वादिक जातिकी नाई असंह होवैगा, तामैं अपकर्ष उत्कर्ष बनें नहीं; यातें समानधर्मरूप सादृश्य है.यह उदयनाचार्यका मत सिद्धांतमें अंगीकरणीय है.

#### करणके लक्षणका-निर्णय ॥ ६ ॥

उपमितिशब्दकी पारेभाषाका न्यायमतर्भे औ अद्वेतमतमें भेद है. उपमानशब्दका अर्थ यथिप दोनों मतर्भे भिन्न नहीं, काहतें ? उपमितिका करण उपमान कहिये है सो न्यायमतर्भे गवयपदकी वाच्यताज्ञान उपमिति-पदका पारिभाषिक अर्थ है, ताका करण वाक्यार्थानुभव वा सादृश्यविशिष्ट पिंड प्रत्यक्ष है. औ अद्वेतमत्में सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञान

जन्य ज्ञान उपमितिपदका पारिभाषिक अर्थ है; ताका करण सादृश्यज्ञान औ वैथर्म्यज्ञान है. इसरीविसें उपिमितिशन्दका परिभाषामें भेद है. ताके भेदतें उपमानका भेद सिद्ध होवैहै. उपमानपद पारिभाषिक नहीं; किंतु यौगिक है. व्याकरणकी रीतिसें जो पद अवयवअर्थकूं त्यांगै नहीं सो योगिक पद कहियेहै. इहां व्याकरणकी रीतिसें उपमितिका करण उपमा-नपदके अवयवनका अर्थ है. उपमानसें उपमितिकी उत्पत्तिमें व्यापार नहीं है, यातें व्यापारवतकारणही करण होवैहै, यह नियम नहीं है, किंतु निव्यी-पार कारणभी करण होवे है. यद्यपि न्यायमत निरूपणके प्रसंगर्मे ध्यापा-रवाले असाधारण कारणकूं ही करणता कही है, यातें निर्द्भाषार-कारणमें करणता संभवे नहीं, तथापि सिद्धांतमतमें व्यापारसें भिन्न असावारण कारणकूं करणता कही चाहिये. व्यापारवाले असाधारण-कारणकूंही करणता नहीं. जैसें व्यापारवत कहनेसें व्यापारमें करणलक्षण जावै नहीं तैसे व्यापारिभन्न कहनेतेंभी व्यापारमें करणलक्षण जावै नहीं. काहेतें ? जैसें व्यापारमें व्यापारवत्ता नहीं है, तेसें व्यापारसें भिन्नतामी च्यापारमें नहीं है; इस रीतिसें व्यापारिभन्न असाधारण कारण करण कहियें है. सो निर्व्यापार होने अथना सन्यापार होने प्रत्यक्ष अनुमान शब्द ये तीनि तौ प्रत्यक्षपमा अनुमितिप्रमा शाब्दीप्रमाके व्यापारवाले कारण हैं, औ उपमान अर्थापति अनुपछिय ये तीनूं उपमि आदिक प्रमाके निव्या-पारकारण हैं: यातें सिद्धांतकी रीतिसें करणळक्षणमें व्य पारवत पदके स्थानमें व्यापारिभन्न कहाा चाहिये. औ न्यायमतमें तौ करणळक्ष-णकी व्यापारमें अतिव्यातिका पारेहारके अर्थ व्यापारवत पदका निवेश 🕝 होवे अथवा व्यापारभिन्नपदका निवेश होवे दोनूं प्रकारतें करणलक्षण समवे हैं. काहेतेंं ? न्यायमतमें उपमितिंत्रमाके करण उपमानम्माणमें वाक्यार्थ स्मृति व्यापार है. यह न्यायानुसारी उपमानके निरूपणमें पुर्व कहा है, यातें उपमिविके करण उपमानमें व्यापारवत कहनेसेथी

करणळक्षणकी अव्याप्ति नहीं. औ अर्थापत्तिका अनुमानमें अंतर्भाव नैयायिक माने हैं, यातें अर्थापत्तिमें प्रमा करणताहर प्रमाणताके अनंगी-कारतें तामें करणताव्यवहारकी अपेक्षा नहीं, तैसें अभावकी प्रमामें अनुप-छिषकं सहकारी कारणही मानें हैं औपमाकरणतारूप प्रमाणता अनुपरु-िधकूं नैयायिक मानें नहीं; किंतु अभावप्रमामें अनुपरान्ध सहरूत इंदिया-दिकनकुं प्रमाणता मानें हैं. यातें अनुपल्लियमें भी प्रमा करणतारूप प्रमा-णताके अनंगीकारतें कारणताच्यवहारकी अपेक्षा नहीं. या स्थानमें यह निष्कर्ष है:-अर्थापत्ति औ अनुपछिष्यमें करणता व्यवहार इष्ट होवे औ करणका छक्षण नहीं होवे तो करणछक्षणमें अध्याप्ति दोप होवे. अर्थापति औं अनुपरुब्धिमें प्रमाणता होवें तो करणताकी अवश्य अपेक्षा होवे. काहेते ? प्रमाके करणकूं प्रमाण कहें हैं; यातें प्रमाणतामें करणताकां प्रवेश होनेतें करणताविना प्रमाणता संभवे नहीं. तिस प्रमाणताका न्यायमतमें अर्थापत्ति अनुपल्डियमें अनंगीकार होनेतें दोनूमें करणताव्यवहार अपेक्षित नहीं. इस्रीतिसैं करणतारहित अर्थापत्ति अनुपछिधमें करणछक्षणके नहीं होनेतें अन्याप्ति दोष होने नहीं. इसरीतिसें न्यायमतमें न्यापारमत असाधारण कारणकृ करणता कहें भी अन्याप्ति नहीं औ सिद्धांतमें ती व्यापारत कहें उपमानादिक तीनि प्रमाणोंमें करण लक्षणकी अन्यापि होवे है. काहेतें ? सिद्धांतमतमें इंद्रियसंबंधि गवयमें गोका प्रत्यक्षरूपसादृश्य-ज्ञान उपमानप्रमाण है, औ व्यवहित गोमें गवयका सादश्यज्ञान उपमिति अमा है, तैसे इंदियसंविध पशुमें व्यवहित पशुका वैधर्म्यज्ञान तौ उपमान भमाण है औ व्यवहित पशुमें इंदियसंबंधि पशुका वैधर्म्यज्ञान उपिमिति त्रमा है; इसप्रकारसें उपमानतें उपमितिकी उत्पत्तिमें कोई व्यापार संभवे नहीं औ उपिति प्रमाके करणकुं उपमानप्रमाण कहें हैं; यातें उपमानप्रमाणमें करणता व्यवहार इष्ट है. तैसे अर्थापत्ति औ अनुपरुध्यि-मैंभी प्रमाणता कहेंगे यातें करणता व्यवहार इष्ट है औ व्यापारका संभव नहीं, यातें उपमान अर्थापत्ति अनुपछिष्यमें करणलक्षणकी अन्यापि

होवेगी, यातें करणके छक्षणमें सिद्धांतरीतिसें व्यापारवत पदकं त्यागिके व्यापारिमन्न कह्या चाहिये वेदांतपरिभाषा मन्थमें धर्मराजनें "व्यापान रवत् असाधारण कारणम्" यह कारणलक्षण कह्याहै, औ " प्रमाकरण प्रमाणम्" यह प्रमाणका लक्षण कह्या है. औ धर्मराजके पुत्रने वेदांत-परिभाषाकी टीकामैं यह कह्याहै:-उपमितिका असाधारणकारण उपमान है, सो व्यापारहीन है.तैसें अर्थापत्ति औ अनुपलाव्धभी व्यापारहीन कारण है, यातें उपमानादिक वीनिके लक्षणमें ज्यापारका अवेश नहीं, उपमिति प्रमाका व्यापारवत् असाधारण कारण उपमान है, उपपादककी प्रमाका व्यापारवत् असाधारण कारण अर्थापत्तित्रमाण है, अभावत्रमाका व्यापारवत असाधारणकारण अनुपछिष्ध प्रमाण है। इस रीतिसैं उपमानादिक तीनूंके व्यापारवत् पदघटित छक्षण करे तौ तीनुंकू व्यापारवत्त्वके अभावतें उपमानादिकनके विशेष छक्षणोंका असंभव होवैगा; यातैं व्यापारवतः पदरहित विशेष छक्षण है, उपिति प्रमाका असाधारणकारण उपमान-प्रमाण कहिये है, इसरीतिसें अर्थापत्ति औ अनुपरुष्टियके लक्षणमेंभी व्यापारवत् नहीं कहना, यातें असंभव नहीं. इसरीतिसें धर्मराजके पुत्रनें उपमान प्रमाणादिकनके विशेषछक्षण तौ यथासभव कहे औ करणका रुक्षण तथा प्रमाणका सामान्य छक्षण जो मूलकारका पूर्व कह्या है तामैं कछु विरुक्षणता कही नहीं, यातैं तिसके पुत्रकी उक्तिमें न्यूनता है, काहेतें ? करणके लक्षणमें विशेष कहे विना व्यापारवत्ताके अभावतें उप-मितिका करण उपमान है, औ अर्थापिन प्रमाका करण अर्थापित है; अभावप्रमाका करण अनुपल्लिघ है; ऐसा व्यवहार नहीं हुया चाहिये. तैसें करणताके अभावतें उपमानादिकनमें प्रमाणता व्यवहारभी नहीं ह्रया चाहिये. यातें मूळकारके करणळक्षणमें व्यापारवत पदका व्यापारभिन्न व्याल्यान करनेमें सर्व इष्टकी सिद्धि होवैहै; यातें मूळकारके करणळक्षणमें

व्यापारवत् पदका विलक्षण अर्थ नहीं करनेते पुत्रकी उक्तिमें न्यूनता है औ हमारी रीतिसें तो व्यापाररहित उपमानादिकनमेंभी उपमिति आदिक प्रमाकी करणता संभवे हैं, इसरीतिसें प्रपंचमें ब्रह्मकी विधर्मताका ज्ञान उपमान हैं औ प्रपंचतें विधर्म ब्रह्म है यह उपमानप्रमाणका फल उपमिति ज्ञान है.

> इति श्रीमन्निश्चलदासाह्वसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे उपमान-निरूपणं नाम चतुर्थः प्रकाशः ॥ ४ ॥

# अथार्थापत्तिप्रमाणनिरूपणं नाम पंचमप्रकाशप्रारम्भः ।

नैयायिकमतमें पूर्वउक्त च्यारिही प्रमाण हैं, व्यितरिकि अनुमानमें अर्थापित्तप्रमाणका अंवर्भाव है. औ सिद्धांतमें केवळ व्यितरिकि अनुमानका अंगीकार नहीं, यातें अर्थापित भिन्न प्रमाण है, केवळ व्यितरिकि अनुमानका प्रयोजन अर्थापित्तमें सिद्ध होवे है. जहां अन्वयव्याप्तिका उदाहरण मिळे नहीं औ साध्याभावयें हेतुके अभावकी व्याप्तिका उदाहरण मिळे तो केवळ व्यितरिकी अनुमान कहिये है. जैसें "पृथिवी इतरभेदवती गंधवन्त्वाव" या स्थानमें "यत्र गंधवन्त्वं तत्रेतरभेदः"या अन्वयव्याप्तिका उदाहरण मिळे नहीं. काहतें १ पक्षसें भिन्न दृष्टांत होवे है. इहां सकळ पृथिवी पक्ष है वासें भिन्न जळादिकनमें इतर भेद औ गंध रहे नहीं यातें यह केवळव्यितरिकी अनुमान है. "यत्र इतरभेदाभावस्तत्र गंधाभावः, यथा जळे" इस रीकिसें साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिज्ञानका हेतु जो सहचार ज्ञान सो जळादिकनमें होते है, यातें जळादिक उदाहरण हैं. व्याप्तिज्ञानका हेतु

सहचारज्ञान नहां होने सो उदाहरण कहिये है, अन्विय अनुमानमें जैसा व्याप्यव्यापक मान होने तासें निपरीत व्यतिरेकिमें होने हैं. अननिपर्मे हेतु व्याप्य होने है औ साध्य व्यापक होने है.: व्यतिरेकिमें साध्याभाव च्याप्य होते है, औ हेतुअभाव व्यापक होते हैं; परंतु या स्थानमें निया-यिकनके दो मत हैं. साध्याभारमें हेतुके अभावका सहचारदर्शन होवे हैं; यातें हेतुके अभावकी न्याप्तिका ज्ञानभी साध्याभावमें होवे है. या पक्षमें कोई नैयायिक यह दोप कहें हैं:-जा पदार्थमें जिसकी व्याप्तिका ज्ञान होवे तौ हेतुसें तिस साध्यकी अनुमिति होवे है. जिनपदार्थनका परस्पर व्याप्य-व्यापकभाव जान्या नहीं तिनका परस्पर हेतु साध्याभाव वर्ने नहीं, व्याप्य-व्यापकभाव तौ इतरभेदाभाव गंधाभावका औ गंध इतर भेदका हेत साध्य भाव कहना आश्वर्यजनक है. यातें साध्यभाव हेत्वभावके सहचारदर्शनतेंभी हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञानं होवे है. अन्वयि व्यतिरेकि अनुमानका इतना ही भेद है:-जहां हेतु साध्यके सहचारज्ञानतें हेतुमें व्याधिका ज्ञान होवे हैं. सो अन्वयि अनुमान कहिये है. जहां साध्याभावमें हेत्वभावके महचारदर्शनतें हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञान होवें सो व्यतिरेकि अनुमान कहिये हैं. साध्याभावमें हेरवभावकी व्यातिका ज्ञान कहूंभी होवें नहीं औ जहां साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिका ज्ञान होय जाने तहां साध्याभावतें हेत्वभावकी अनुमिति ही होवे है. हेतुसैं साध्यकी अनुमिति होवे नहीं. काहेतें ? ब्याप्यज्ञानसें ब्याप्यकी अनुमिति होवे है यह नियम है. आदि पक्ष प्राचीनका है, द्वितीय पक्ष नवीनका है, अनुमानप्रकरणमें न्यायग्रंथनके अध्य-यनविना बुद्धिका प्रवेश होवै नहीं, यातैं कोई अर्थ अनुमानका हमनै विस्तारसैं लिख्या नहीं. इसरीतिसैं केवल व्यतिरेकि अनुमानके उदाहरण हैं. औ जहां साध्याभाव हेत्वभावके सहचारका उदाहरण मिळे नहीं सो केवळान्विय अतुमान कहिये है. जैसें "घटः पदशक्तिमान ज्ञेयत्वात पटवद्" इहां साध्याभाव हेत्वभावका सहचार कहूं मिळै नहीं. न्यायमतमें ज़ेयता औ पदशक्ति सर्वमें हैं. यातें अभावनके सहचारका उदाहरण मिछे

नहीं. जहां दोनूंके उदाहरण मिंडें सो अन्वयव्यसिरेकि अनुमान कहिये है, ऐसा प्रसिद्ध अनुमान है, 'पर्वतो विह्नमान' याकूं प्रसिद्धानुमान कहें हैं. इहां अन्वयके सहचारका उदाहरण महानस है औ व्यतिरेकके सहचारका उदाहरण महाह्नद है. इसरीतिसें तीनि प्रकारका अनुमान नैया-यिक कहें हैं.

## वेदांतरीतिसे एक अन्विय ( अन्वयव्यतिरेकि ) अनुमान औ अर्थापत्तिका स्वीकार ॥ २ ॥

वेदांतमतमें केवल व्यतिरेकिका त्रयोजन अर्थापित्तसे होवे है, इतर भेद्विना गंधवता संभवै नहीं यातैं गंधवत्ताकी अनुपपत्ति इतर भेदकी कल्पना करें है औ इसरीतिसें अर्थापत्ति प्रमाणतें केवल व्यतिरेकि गतार्थ है, औ केवला-न्विय अनुमान कोई है नहीं, काहेतें ? सर्व पदार्थनका ब्रह्ममें अभाव है; यातें च्यतिरेकसहचारका उदाहरण बस मिळे है. यथि वृत्तिज्ञानकी विषयताहर ज्ञेयता ब्रह्मविषे है, ताका अभाव ब्रह्मविषे बनै नहीं, तथापि ज्ञेयतादिक मिथ्या हैं. मिथ्यापदार्थ औ ताका अभाव एक अधिष्ठानमें रहेंहैं. यातें जि-सकूं नैयायिक अन्वयव्यतिरेकि कहें हैं सोई अन्वयि नाम एक प्रकारका अनुमान हैं, यह वेद्तिका मत है. या मतमें केवल व्यतिरेकि अनुमानका अंगीकार नहीं, अर्थापत्ति प्रमाणका अंगीकार है, औ विचारदृष्टि करे ती दोनूं मानने चाहियें. काहेतें ? जहां एक पदार्थके ज्ञानके अनुव्यवसाय मिल्ल होवें, तहां तिसपदार्थके ज्ञानोंके प्रमाण भिल्ल होवें हैं. व्यव-सायज्ञानका जनक प्रमाणभेदविनाः अनुव्यवसायका भेद होवै नहीं. एक विक्षका प्रत्यक्ष ज्ञान होवै तब ''विह्निं साक्षात्करोंिम" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, अनुमानजन्य ज्ञान होवै तब "वह्नियनुमिनोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवे हैं, जहां शब्दतें विह्नका ज्ञान होवे तहां "विह्नं शाब्दयामि" ऐसा अनुज्यवसाय होवे है. औ जहां सूर्यमें विह्नके सोदृश्यज्ञानस्तप उपमान प्रमाणतें सूर्यसदृशं विह्नका ज्ञान होने तहां 'सूर्येण विह्नमुपिनोिमें'

ऐसा अनुव्यवसाय होवे है. ज्ञानके ज्ञानके अनुव्यवसाय कहें हैं अनुव्य-वसायका विषय जो ज्ञान होवे सो व्यवसाय कहिये हैं; इस रीतिसें व्यवसाय ज्ञानका जनक प्रमाणके भेदतें अनुव्यवसायका भेद होवे है. कदाचित् "गेथेन इतरमेदं पृथिच्यामनुमिनोमि" ऐसा अनुज्यवसाय होवे है औ "गंधानुषपत्त्या इतरभेदं पृथिव्यां कल्पयामि" कदाचित् ऐसा अनुन्यवसाय होवैहै. जहां अनुन्यवसायका विषय न्यवसायअनुमान प्रमाण-जन्य है, तहां प्रथम अनुन्यवसाय होवेहै. जहां अनुन्यवसायका विषय व्यवसाय अर्थापत्ति प्रमाणजन्य है, तहां द्वितीयअनुव्यवसाय होवेहै, इसरी-तिसैं अनुव्यवसायके भेदतें व्यवसायके भेदतें व्यवसायज्ञानके जनक मान अर्थापित दोतूं हैं. एककूं मानिकै दूसरेका निपेध बनैं नहीं. और शब्दशक्तिप्रकाशिकादि अन्थनमें अनुमानप्रमाणतें शब्दप्रमाणका भेद अनुव्यवसायके भेदसें ही सिद्ध कह्या है. यातें प्रमाणके भेदकी सिद्धिमें अनु-व्यवसायका मेद प्रवस्त हेतु है. इसरीतिसँ अर्थापनि औ केवस्रव्यतिरेकि अनुमान दोनं मानने चाहियें. जहां त्रिपयका प्रकाश एक प्रमाणतें सिख होवे तहां अपरममाणका निषेध होवे नहीं. केवछन्यतिरेकिका स्वस्त संक्षेपतें दिखाया है.

अर्थापित्तप्रमाण औ प्रमाका स्वरूपमेद अरु उदाहरण॥ ३॥ अर्थापित्तका यह स्वरूप है:—जैसें प्रमाण औ प्रमाका बोधक प्रत्यक्ष शब्द है तैसें अर्थापित्त शब्दमी प्रमाण औ प्रमा दोतूंका बोधक है. उपपादक कल्पनाका हेतुं उपपाय ज्ञानकूं अर्थापित्त प्रमाण कहें हैं, उपपादक कल्पनाका हेतुं उपपाय ज्ञानकूं अर्थापित्त प्रमाण कहें हैं, उपपादक संपादक पर्यायशब्द हैं, उपपाय संपाय पर्याय हैं; यातें विचारसागरमें संपादक ज्ञानकूं अर्थापित कहा है, तैसें विरोध नहीं. जिसविना जो संपने नहीं तिसका सो उपपाय कहिये है. जैसें रात्रिमोजनविना दिवाअमोजी पुरुषमें स्थूछता संपने नहीं; यातें रात्रिमोजनका स्थूछता उपपाय है. जिसके अभावसें जाका अभाव होंने

सो ताका उपपादक कहिये है. जैसें रात्रिभोजनके अभावसें स्थूलताका दिवाअभोजीकूं अभाव होवेहैं; यातैं रात्रिभोजन स्थूलताका उपपादक है. शंकाः-इसरीतिसैं व्यापककुं उपपादकता औ व्याप्यकुं उपपायता सिद्ध होवेहै. उपपादक ज्ञानका हेतु उपपायज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है, या कहनेतें व्यापकज्ञानका हेतु व्याप्यज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. यह सिद्ध होवेहै. ऐसा अनुमान प्रमाण है. अर्थापत्तिप्रमाणका अनुमानप्रमाणसैं भेद प्रतीत होवै नहीं. उत्तर-स्थूलता रात्रिमोजनका न्याप्य है औ स्थूलतावाला देव-दत्त है ऐसें दो ज्ञान होयके जहां रात्रिभोजनका ज्ञान होवै तहां अनुमितिज्ञान है औ दिवाअभोजीवुरुवमें रात्रिभोजन विना स्थूळताकी अनुपपत्ति है ऐसा ज्ञानतैं उत्तर रात्रिभोजनका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमा है; इसी कारणतैं प्रथमरी तिसैं रात्रिभोजनके ज्ञानतें उत्तर ''स्थौल्येन रात्रिभोजनमनुभिनोमि<sup>77</sup> अनुव्यवसाय होवेहै. दितीयरीतिसें रात्रिभोजनके ज्ञानतें उत्तर "स्थूलतानुप-पत्त्या रात्रिभोजनं कल्पयामि" ऐसा अनुव्यवसाय होवेहै.इसरीतिसैं उपपाय अनुपपत्ति ज्ञानतैं उपपादक कल्पना अर्थापत्तिप्रमा कहियेहै. उपपादक कल्पनाका हेतु उपपायकी अनुपपत्तिका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण कहिये है. अर्थ कहिये उपपादक बस्तु ताकी आपत्ति कहिये कल्पना या अर्थतें अर्थापत्ति शब्द प्रमाका बोधक है तहां "अर्थस्य आपत्तिः" ऐसा पष्टीत-त्पुरुष समास है. औ "अर्थस्य आपत्तिर्यस्मात्" इस बहुबीहिसमासतैं अर्थकी कल्पना जिसतें होने सो उपपायकी अनुपपत्तिका ज्ञानहर प्रमाण अर्थापत्तिशब्दका अर्थ है. अर्थापत्ति दो प्रकारकी है; एक दृष्टार्थापत्ति है, दूसरी श्रुतार्थापत्ति है. जहां दृष्ट उपपाचकी अनुपपत्तिके ज्ञानतें उपपादककी कल्पना होनै तहां दृष्टार्थापत्ति कहिये है. जैसें दिवा-अभोजी स्युलमें रात्रिभोजनका ज्ञान दृष्टार्थापत्ति है. काहेतें ? उपपाय स्थुलता रष्ट है औ जहां श्रुत उपपायकी अनुपपत्तिकी ज्ञानतें उपपादककी कल्पना होनै तहां श्वतार्थापत्ति कहिये है जैसें "गृहेऽसन् देवदचो जीवति"

या वाक्यकूं सुनिकै गृहसें बाह्य देशमें देवदत्तकी सत्ताविना गृहमें असत देवदत्तका जीवन वनें नहीं; यातें गृहमें असत् देवदत्तके जीवनकी अनुपप-निर्से देवदत्तकी गृहतें वाह्यसत्ता कल्पना कारिये है, तहां गृहमें असत्त्देवदत्तका जीवन दृष्ट नहीं किंतु श्रुत है. श्रुतअर्थकी अनुपपत्तिस उपपादककी कल्पना श्रुतार्थापत्तिप्रमा कहिये हैं, ताका हेतु श्रुत अर्थकी अनुवपत्तिका ज्ञान श्रुतार्थापत्तिममाण कहिये है. या स्थानमें गृहभें असत् देवदत्तका जीवन उपपाय है, गृहतें बाह्यसत्ता उपपादक है. अभिधानानुपपत्ति औ अभिहितानुपपत्ति मेदतें श्रुतार्थापत्ति दो प्रकार्की है. "दारम्" अथवा ''विथेहि" इत्यादिस्थानमें जहां वाक्यका एकदेश उचारित होवे एक देश उचारित नहीं होते, तहां श्रुतपदके अर्थके अन्वययोग्य अर्थका अध्याहार होने है. अथवा अन्वययोग्य अर्थका वोधक जो पद अध्याहार होवैहे. इनहीकूं कमतें अर्थाध्याहारवाद औ शब्दाध्या-हारवाद मंथनमें कहें हैं, परंतु अर्थके अध्याहारका ज्ञान वा पदके अध्या-हारका ज्ञान अन्यप्रमाणतें संभवे नहीं. अर्थापति प्रमाणतें होवेहै, इह् अभिधानानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है. काहेते १ अन्वयबोधफळवाछे शब्दमयोगकुं अभिधान कहेंहैं. 'द्वारम्' इत्यादिक शब्दमयोगरूप-अभिधानकी पिधानरूप अर्थके वा 'निधेहि" पदके अध्याहार विना अनुप-पत्ति है. अथवा या स्थानमें एकपदार्थका दृष्टपदार्थातरमें अन्वयबोधमें वक्ताका तात्पर्य अभिधानशब्दका अर्थ है. 'द्वारम्' इतना कहै तहां द्वार-कर्मताका निरूपकता संबंधसे पिधानान्वयिबोध श्रोताकूं होने ऐसा वक्ताका तालर्येह्न अभिधान है. औ 'पिघेहिंग इतना कहै वहांभी पूर्वोक्त वक्ताका तालर्येह्न अभिधान है. वक्ताके वालर्येह्न अभिधानकी अध्या-हारविना अनुपपत्ति है, यातें अभिधानानुपपत्ति कहिये है. इहां अर्थका अध्याहार अथवा शब्दका अध्याहार उपपादक है; बोधफलक शब्दमयोग उपपाय है, अथवा पूर्वउक्त तात्पर्य उपपाय है, बोधफलक शब्दप्रयोगरूप उपपाचकी अनुपपत्तिसें अथवा तात्पर्यहरूप उपपाचकी अनुपपत्तिसें अर्थ

अथवा शब्दहर उपपादक्की कल्पनाहै यातें अध्याहत अर्थका वा शब्दका अभिधानानुपपित्रहम अर्थापित्रमाणतें जोध होते है. जहां सारे वाक्यका अर्थ अन्य अर्थ कल्पनिवा अनुषपन्न होते वहां अभिहितानुपपित्रह्म श्रुवार्थापित्त है. जैसे "स्वर्गकामो यजेव" या वाक्यका अर्थ अपूर्वकल्पनिवा अनुपपन्न है; यातें अभिहितानुपपित्रहम श्रुवार्थापित है; हहां यागक् क्वां अनुपपन्न है; वातें अभिहितानुपपित्रहम श्रुवार्थापित है; हहां यागक् क्वांसाधनता उपपाध है, वाकी अनुपपित्तें उपपादक अपूर्वकी कल्पना है औ स्वर्गसाधनता हर नहीं किंतु श्रुव है, यातें श्रुतार्थापित्त है.

## अर्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूल ददाहरण ॥ ४ ॥

श्रुवार्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूछ उदाहरण "तरित शोकमात्मवित" यह है. इहां ज्ञानतें शोककी निवृत्ति श्रुत हे. ताकी शोकमिथ्यात्वविना अनु-पपत्ति है,यातें ज्ञानतें शोककी निवृत्तिका अनुपपत्तिसें बंधमिथ्यात्वकी कल्पना होंने है. बंधिमध्यात्व उपपादक है; ज्ञानतें शोकनिवृत्ति उपपाय है, सो हष्ट नहीं; किंतु श्रुत हैं; यार्ते श्रुतार्थापत्ति है. तैसे महावाक्यनमें जीवनसका अमेद अवण होने है सो औपाधिक मेद होने तो संभन्ने, स्वरूपसे जीवब्रह्मका भेद होवे तो संभवे नहीं, यातें जीवब्रह्मके अभेदकी अनुप्यत्तिसें भेदका औराधिकत्वज्ञान अर्थापित्रमाणजन्य है. इहां जीवनस्का अभेद उपपाच है, मेद्रौं औपाधिकता उपपादक है, सारै उपपाय ज्ञान प्रमाण है उपपा-दक ज्ञान प्रमा है, इहां जीवनसका अभेद विद्वानकूं दृष्ट है, अन्यकूं श्रुत है; यातें दृष्टार्थापत्ति औ श्रुतार्थापत्ति दोनुंका उदाहरण है. जहां वाक्यमें पदका वा अर्थका अध्याहार नहीं होवे औं अन्यअर्थकी कृत्पनाविना वाक्यार्थकी अनुवपत्ति होवै वहां अभिहिताचुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति होवै है; यातें 'द्वारम्' इस एक उदाहरण विना अभिहितानुपपानिरूप श्रुवा-र्थापत्तिके उदाहरणहें तैसें रजतके अधिकरण शुक्तिमें रजतका निषेध दृष्ट है, सो रजतके मिथ्यात्वविना संभवे नहीं; यातें निषेधकी अनुपपत्तिसें रजतिमध्यात्वकी कल्पना होने है, यह दृष्टार्थापत्तिका उदाहरण है.

इहां रजतिनिषेध उपपाय है औ मिथ्यात्व उपपादक है, औ मनके विलयसें अनंतर निर्विकल्पसमाधिकालमें अदितीय ब्रह्ममात्र शेप रहे है. सकल अनात्मवस्तुका अभाव होते है सो अनात्मवस्तु मानस होते तो मनके विलयतें ताका अभाव संभते. जो मानस नहीं होतें तो मनके विलयतें अभाव होते नहीं. काहेतें ? अन्यके विलयतें अन्यका अभाव होते नहीं, पातें मनके विलयतें सकल देताभावकी अनुपपत्तिसें सकल देतका मनोमात्र है यह कल्पना होते है. या स्थानमें मनके विलयतें सकल देतका विलय उपपाय है, ताका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. सकल देतका सता उपपादक है, ताका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. या स्थानमें उपपादक मनाका असाधारण कारण अर्थापत्ति प्रमाण है, सो निर्धांपार है, तौभी तामें उपपादक प्रमाकी करणता संभते है, यह उपमाननिक्ष्पणमें कहा है.

इति श्रीमन्निश्वलदासाह्नसार्धुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे अर्थापत्तिप्रमाण-

निरूपणं नाम पंचमः प्रकाशः ॥ ५ ॥

# अथातुपरुब्धिप्रमाणनिरूपणं नाम षष्ठप्रकाशप्रारंभः ।

अभावका सामान्य लक्षण औ भेद ॥ १ ॥ अनुपळिच्यत्रमाणतें अभावकी प्रमा होते हैं, यातें अभावकी प्रमाके असाधारण कारणकूं अनुपळिच्यत्रमाण कहें हैं. न्यायवेदांतके संस्का-रहीन अभावके स्वरूपकूं जानें नहीं, यातें प्रथम अभावका स्वरूप कहें हैं निवेधमुख प्रतीतिका विषय होते अथवा प्रतियोगि सापेक्ष प्रतीतिका विषय होते अथवा प्रतियोगि सापेक्ष प्रतीतिका विषय होते सो अभाव कहिये है. पाचीनमततें प्रथमलक्षण है. नवीन मतीं ह्वंस औ प्रागमाव नशब्दजन्य प्रतीतिके विषय नहीं, यह अर्थ आगे स्पष्ट होतेगा, यातें दूसरा लक्षण कहाा है.पियोगीकुंत्यागिके अभावकी प्रतीति

होने नहीं यातें प्रतियोगि सापेक्ष प्रतीतिके विषयं सकल अभाव हैं. ययपि अभावकी नाई संबंध औ सादृश्यभी प्रतियोगिनिरपेक्ष प्रतीिके विषय नहीं किंतु प्रतियोगिसापेक्ष प्रतीतिके विषय है तिनमें अभावलक्षण जावेहै तथापि संबंध औ सादृश्यकी प्रतियोगितासँ अभावकी प्रतियोगिता विलक्षण है सो न्यायग्रन्थनमें अभावाभावरूपता अभावकी प्रतियोगिताका स्वरूप आचार्यनै लिख्या है. ऐसी प्रतियोगिता संबंधकी औ सादश्यकी है नहीं; यार्ते संबंधकी औ सादृश्यकी प्रतियोगितासे विलक्षण प्रतियोगि-तावाळा जाका प्रतियोगी होवै सो अभाव कहियेहै. स्थूल रीति यह है:-संबंध सादृश्यतें भिन्न होवें औ प्रतियोगिसापेक्षप्रतीतिका विषय होवें सो अभाव कहिये है. सो अभाव दो प्रकारका है. एक संसर्गाभाव हैं दूसरा अन्योन्याभाव है. तिनमें अन्योन्याभाव तो एकविधही है. संसगीश्रावदे च्यारि भेद हैं. प्रागमाव '१ प्रध्वंसामाव २ सामयिका-भाव ३ औ अत्यंताभाव ४ है इस रीतिसें ज्यारिप्रकारका संसर्गा-भाव औ अन्योन्याभाव मिलिकै पाँचप्रकारका कपालमें घटकी उत्पत्तिसें पूर्व घटका अभाव है. औ कच्चे कपालमें रक्रूपकी उत्पत्तिसें पूर्व रक्रूपका अभाव है सो प्राग्नाव घटकी उत्पत्तिसें उत्तर मुद्ररादिकतें कपाछमें घटका अभाव है सो प्रध्वंसाभाव है. औ पक कपालमें श्यामक्ष्पका अभाव होवे है सो श्यामक-पका प्रध्वंसामाव है. नैयायिकमतमें प्रध्वंसाभाव सादि है औ अनंत है. काहेर्तें । घटके ध्वंसकी उत्पत्ति तौ मुद्ररादिकनतें होवे है यह अनुभवसिद्ध है. औं ध्वंसका ध्वंस संभवे नहीं. काहेतें? प्रागभाव प्रतियोगि ओ ध्वंस इन तीतूंम एकका अधिकरणकाल अवश्य होने है प्रागभानध्वंसका अनाधार काल प्रति-योगिका आधार होवे है यह नियम है. जैसे घटकी उत्पत्ति हुये नाशत पूर्व घटके प्रागमावध्वंसका अनाषार काल है.काहेतें? प्रागमावका नाश होगया को घटका ध्वंस हुया नहीं यार्ते घटध्वंसका अनाघार काल है, सो घटका आधार कारु है.जो घटके ध्वंसका ध्वंस भानें ती घटध्वंसके ध्वंसका अ

विकरणकाल घटमागमावका औ घटकंसका अनाधार होनेतें घटका आधार हुया चाहिये इस रीतिर्से घ्वंसका घ्वंस नानें तौ प्रतियोगीका उन्मज्जन हुया चाहिये. इसीनास्ते प्रागमावकं अनादि मानें हैं. जो सादि मानें तौ प्रागमावकी उत्पत्तिसे प्रथमकालप्रागमान औ घ्वंसका अनाधार होनेतें प्रतियोगिका आधार हुया चाहिये, यातें प्रागमाव अनादि सांत है, ध्वंस अनंत सादि है, भृतलादिकनमें जहां कदाचित घट होवे तहां घटशून्य कालमें घटका सामयिकामाव है. किसी समयमें होवे तो सामयिकामाव कहिये है, वागुमें कप कदाचित्मी होवे नहीं यातें वागुमें कपका अत्यानमाव है, यटसें इतर पदार्थनमें जो घटका मेद सो घटका अन्योन्यामाव है, सामयिकामाव तो सादि सांत है. अत्यंतामाव अनादे अनंत हैं, इस रीतिरें पांचप्रकारका अभाव है.

### प्राचीन न्यायमतमें अभावके प्रस्पर विलक्षणताकी साधकप्रतीति ॥ २ ॥

तिनकी परस्पर विख्लाणताकी साधक विख्लाण प्रतीति कहें हैं:—
कपाछमें घटकी उत्पतिसें पूर्व ''कपाछे घटो नास्ति'' ऐसी प्रतीति होवे हैं,
ताका विषय घटका प्राग्नभाव है, काहेतें ? तियोगिके उपादानकारणमें
सामयिकामाव औ अत्यंतामाव ती रहें नहीं यह अर्थ आगे कहेंगे, किंतु
अपने प्रतियोगिके उपादानकुं त्यागिके अन्य स्थानमें दोतूं अभाव रहें हैं;
यातें ''कपाछे घटो नास्ति'' इस प्रतीतिके विषय सामयिकाभाव अत्यंतामाव
नहीं औ घटकी उत्पत्तिमें पूर्व ध्वंसका संभव नहीं. काहेतें ? ध्वंसका प्रतियोगि
निमित्तकारण होवेंहै, कारणतें पूर्व कार्य संभवे नहीं. यातें घटकी उत्पत्तिमें पूर्व
''कपाछे घटो नास्ति'' इस प्रतीतिका विषय घटध्वंसभी नहीं. औ घटका
अन्योन्यामाव ययपि कपाछमें सर्वदा है तथापि''कपाछो न घटः''ऐसी अन्योन्यामावकी प्रतीति होवे हैं ''कपाछे न घटः''ऐसी प्रतीति अन्योन्यामावकी

होवे नहीं. जो ऐसी प्रतीतिका विषय है सो प्रागमान कहिये है. तैसें मुद्ररा-दिकनतें घटका अदर्शन होने तब "कपाछे घटो नास्ति"ऐसी प्रतीति होने हैं ताका विषय प्रागमान नहीं है. काहेतेंं प्रागमानका नाश प्रतियोगिरूप होने है. घटकी उत्पत्तिसें उत्तर प्रागमानका संभव नहीं औ जो तीनि अभाव हैं तिनकाभी पूर्वउक्त प्रकारसें संभव नहीं यातें मुद्ररादिजन्य घटके अदर्शन कालमें कपाछे घटो नास्ति" ऐसी प्रतीति होने हैं, ताका विषय प्रध्नंसा-भाव है. इसरीतिसें प्रागमान औ प्रध्नंसामानभी नशब्दजन्य प्रतीतिके विषय हैं, यह प्राचीनका मत है.

### नवीनन्यायमतमै अभावके परस्पर विलक्षणताकी साधक प्रतीति ॥ ३ ॥

औ नवीनमवर्में प्रतियोगिक उपादानकारणमें मी अत्यंतामाव रहे हैं, काहें तें! अत्यंतामावका प्रतियोगिकों विरोध है अन्यतें नहीं. जहां प्रतियोगी नहीं होने तहां सारे अत्यंतामाव होने हैं, यातें घटकी उत्पत्तिसें पूर्व औ प्रतियोगिकों नाराकालमें प्रतियोगिका अत्यंतामाव होनेतें ''कपाले घटो कास्ति" इस प्रतीतिका विषय अत्यंतामाव है; ऐसी प्रतीतिसें प्रागमाव प्रध्वसामावकी सिक्कि होने नहीं, किंतु ''कपाले घटो मविष्यति''ऐसी प्रतीति घटकी उत्पत्तिसें पूर्व होने है. वाका विषय प्रागमाव है. और ''घटो ध्वस्तः'' ऐसी प्रतीतिका विषय ध्वंस है. इसरीतिसें घटकी उत्पत्तिसें प्रथम कपालमें घटका अत्यंतामाव औ प्रागमाव दोनूं हैं तिनमें ''कपाले घटो नास्ति''इस प्रतीतिका विषय कपालमें घटका अत्यंतामाव है औ ''कपाले घटो मविष्यति'' इस प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रागमाव है, तैसें मुं इरादिकनतें कपालमें घटका अदर्शन होने तिसकालमें भी ''कपाले घटो नास्ति, कपाले घटो घरका अदर्शन होने तिसकालमें भी ''कपाले घटो नास्ति, कपाले घटो घरका अत्यंतामाव है, औ द्वितीय प्रतीतिका विषय कपालमें घटका अत्यंतामाव है, औ द्वितीय प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रध्वसामाव है, आ द्वितीय प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रध्वसामाव है, सर्रातिसें विवाय क्रतीय प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रध्वसामाव है, आ द्वितीय प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रध्वसामाव है, इसरीतिसें नवीनमतमें प्रागमाव प्रध्वसा;

भाव नशब्दजन्यप्रतीतिके विषय नहीं; यातैं प्रथम लक्षण प्राचीनमतके अनुसारी है. उभयमतानुसारी द्वितीय छक्षण है, यातैं द्वितीय छक्षणही समीचीन है.

अभावका द्वितीयलक्षण औ विलक्षण प्रतीति ॥ ४ ॥ संबंध औ सादृश्यतें भिन्न जो अन्यसापेक्षप्रतीतिका विषय होवे सो अभाव कहिपेहैं, यह दितीय लक्षण है. 'भूतले घटो नास्ति' इस प्रतीति-· के विषय प्रागमाव औ ध्वंस नहीं, काहेतें १ प्रतियोगिके उपादानमें दोनुं अमाव रहेंहें, घटाभावके प्रतियोगी घटका उपादान भूतल नहीं यातें उक्त शतीतिके विषय दोनूं अभाव नहीं. अत्यंताभाव अन्योन्याभाव तौ नित्य हैं औं भूतकमें घटाभाव अनित्य है, यातें घटका सामयिकाभाव ही उक्तपती-तिका विषय है, "वायौ रूपं नास्ति" इस प्रतीतिका विषय केवल अत्यंता-भाव है. अनंत होनेतें पागभाव, नहीं, अनादितासें ध्वंस नहीं, सर्वदा होनेतें सामयिकाभाव नहीं; यातें उक्तप्रतीतिका विषय अत्यंताभाव है. तैसें "वायुन रूपवान्" इस प्रतीतिका विषय अन्योन्याभाव है. उक्त प्रतीतिस वायुमैं रूपवत्का भेद भासे हैं, तैसें ''घटः पटो न'' या प्रतीतिका विषय अन्योन्याभाव है. अन्योन्याभावकूं ही भेद कहेंहैं.

अन्योन्याभावलक्षण औ तामें शंका समाधान ॥ ५ ॥ अमेदका निषेधक जो अमाव सो अन्योन्यामाव कहिये हैं. "घटः पटो न" ऐसा कहनेतें घटमें पटके अभेदका निषेध होंबै यातें घटमें पटका अन्योन्याभाव है. काहेतें १ न शब्द विना जामें जो प्रतीत होवै ताका न शब्दसैं निषेध होवे है. जैसें नशब्द विना 'घटः पटः' या वाक्यतैं 'नीलो घटः'इत्यादिकनकी नाई पटमें घटका अभेद वा चटमैं पटका अभेद प्रतीत होवें है. तिस अभेदका निषेध नशब्दसें होवें है. परंतु इतना भेद हैं:-जा पदसैं नशब्दका संबंध होवे ता पदके अर्थके अभेदका निषेष होवैहै. जैसैं ''घटः पटो न" या वाक्यमें पटवदसें नश-

ब्दका संबंध है तहां घटमें पटपदके अर्थके अभेदका निषेध होते है, औे "पटो घटो न" या वाक्यमें नशब्दका संबंध घटपदसें है. तहां घटपदके अर्थके अभेदका निषेध पटमें होते हैं, इसीवास्ते "घटः पटो न" या वाक्यतें जो अन्योन्याभाव प्रतीत होते ताका घट अनुयोगी है औ पट प्रतियोगी है. तैसें "पटो घटो न" या वाक्यतें प्रतीत हुये अन्योन्याभावका पट अनुयोगी है, घट प्रतियोगी है. जामें अभाव होते सो अभावका अनुयोगी कहियेहैं, जाका अभाव होते सो प्रतियोगी कहिये हैं.

शंका:—जाका निषेध कारेये ताका अभाव कहियेहैं, तोई अभावका प्रतियोगी कहियेहैं औ पूर्व यह कहा:—"घटः पटो न" या वाक्यतें घटमें पटके अभेदका निषेध कारेये हैं, और "पटो घटो न" या वाक्यतें पटमें घटके अभेदका निषेध कारेये हैं, यातें "घटः पटो न" या वाक्यतें पतीत हुये अभावका प्रतियोगी पटका अभेद हैं पट नहीं. तैसें 'पटो घटो न" या वाक्यतें प्रतीत हुये अभावका प्रतियोगी घटका अभेद हैं घट नहीं, पातें खेनूं वाक्यनमें अभेदका निषेध कहें तो पटमें औ घटमें क्रमतें प्रति-योगिताकथनसें विरोध होवेगा.

ताका समाधानः—अमेद नाम असाधारण धर्मका है. जो अपने आत्मा विना किसीपदार्थमें नहीं रहै केवल अपनेमेंही रहे सो अपना असाधारण धर्म कहिये हैं. घटका अमेद घटमेंही रहेहें अन्यमें नहीं, खातें घटका अमेद घटका असाधारण धर्म हैं, सो असाधारण धर्म हैं, सो असाधारण धर्मकर अमेदही सकल पदार्थनका अपनेमें संबंध है. इसरीतिर्से सारे पदार्थनका असाधारण घर्मकर अमेदसंबंध अपने स्वक्रपें रहे हैं. जा पदार्थका जो संबंध जामें रहेहें सो पदार्थ ता संबंधमें तिसमें रहे हैं. जेंसे घटका संयोगसंबंध मृतलमें होवे तहां संयोगसंबंध भूतलमें घट रहे हैं यह व्यवहार होवे हैं, यातें घटका मृतलमें संयोगसंबंध

है औ संयोगसंबंधतें यूतलमें घट है या कहनेमें अर्थका भेद नहीं. तैसें संयोगसेनंधतें भूतलमें घटाभाव है औ भूतलमें घटसंयोगका अभाव है या कहनेमें एकही अर्थ है; इस प्रकारतें पटमें अभेदसंबंधतें घटाभाव औ घटके अभेदसंबंधका पटमें अभाव दोनूं समनियत होनेतें एकही पदार्थ है. समनियत अभावनका भेद होने नहीं. जैसें घटत्वात्यंताभाव औ घटा-न्योन्याभाव दोनूं घटसें भिन्न सकल पदार्थनमें रहें हैं यातें समनियत होनेतें परस्पर भिन्न नहीं, किंतु एकही अभावमें घटत्वात्यंताभावत्व घटान्योन्याभावत्व दो धर्म हैं. औ एकही अभावके घटत्व औ घट दोनूं मितयोगी हैं, घटत्वात्यंताभावत्वरूपतें जिस अभावका घटत्व प्रतियोगी है तिसी अभावका घटान्योन्याभावत्वरूपते घटभी प्रतियोगी है. औ जिस--रीतिसैं एकही अभावके रूपभेदसें दो प्रतियोगी हैं. तैसैं रूपभेदसें एकही अभावके प्रतियोगितावच्छेदक दो संबंध हैं घटत्वात्यंतामावत्वरूपतें प्रतियो-श्गिताबच्छेदक समवाय संबंध है,औ घटान्योन्याभावत्वरूपतै तिसी अभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवाय संबंध है. इसरीतिसैं पटादिक सकल पदा-र्थनमें घटामेदका अत्यंतामाव औ घटान्योन्याभावभी एक हैं तिस एक अभावमें घटामेदात्यंताभावत्व औ घटान्योन्याभावत्व दो धर्मे हैं औ षटा-भेदात्यंताभावत्वरूपतें तिस अभावका घटाभेद प्रतियोगी है, प्रतियोगि-तावच्छेदक स्वरूपसंबंध है, औ घटान्योन्याभावत्वरूपतें घट मतियोगी है; मतियोगितावच्छेदक अभेदसंबंध है, तिस संबंधकूंही तादातम्य कहें हैं, तद्भचितित्व कहें हैं. इसरीतिसें घटके अभेदके निषेधका घट प्रतियोगी है यह कथनभी संगवे है विरुद्ध नहीं.

या स्थानमें यह निष्कर्ष है:—जिस नाक्यतें नशब्दिना जा पदार्थमें जा संबंधसें जो पदार्थ प्रतीत होने तिस नाक्यतें नशब्दिस ता पदार्थमें ता संबंधसें तिस पदार्थका निषेध प्रतीत होने है. जैसें '' नीछो घटः''या नाक्यतें घटपदार्थमें अभेदसंबंधसें नीलपदार्थ प्रतीत होने है. काहेतें ? अभेदसंबंधसें नीलपदार्थ प्रतीत होने है. काहेतें ? अभेदसंबंधसें नीलपदार्थ प्रतीत होने है.

"घटो न नीछः" या वाक्यतैं अभेदसंबन्धतें नीछका निवेधं घटमें प्रतीतः होवे है. तैसे "घटः पटः" या वाक्यतें भी नशब्दविना पटपदार्थमें अभेद-संबंधतें घटपदार्थ प्रतीत होवेहै. काहतें १ जहां दोनूं पदनमें समानविभक्ति होवें तहां एक पदार्थमें अभेदसंबंधसें अपरपदार्थ प्रतीत होवेहै; यह नि-यम है. ''नीलो घटः" या वाक्यकी नाई ''घटः पटः" या वाक्यमें दोनूं पद समान विभक्तिवाछेहैं. यातैं नशब्दिना ू''घटः पटः'' या वाक्यतें भी पटपदार्थमें अभेदसंबंधसें घटपदार्थ प्रतीत होवेहै. ययपि अभेदसंबंधसें पटपदार्थमें घटपदार्थ संभवे नहीं. तथापि एकपदार्थमें अभेद संबंधसें अपरपदार्थकी प्रतीतिकी सामग्री समान विभक्ति है. सो "घटः पटः "या वाक्यमें भी है. यातें नशब्द विना "घटः पटः" या वाक्यतें पटपदार्थमें अभेद संबंधर्से घटपतीत होवेहै, परंतु पटपदार्थमें अभेद संबंधर्से घटपदार्थंकी प्रतीति भमक्षप होवैगी प्रमा नहीं; यातें नशब्द विना एक-पदार्थमें जा संबंधसें अपर पदार्थकी प्रतीति भगरूप वा प्रमा रूप होने तहां नशब्द मिछै ती एक पदार्थमें ता संबंधसें अपर पदार्थका निवेध होवे है. इस रीतिसें एक पदार्थमें अभेद संबंधसें अपरपदार्थका निषेधक अभाव अन्योन्याभाव कहिये हैं.

> नवीनरीतिसें संसर्गाभावके च्यारि भेद औ तिनकें छक्षण औं परीक्षा ॥ ६ ॥

तासें भिन्न जो अभाव ताकूं संसर्गाशांव कहेंहैं. संसर्गाशांव प्राची नमतमें च्यारिप्रकारका है:—अनादि सांत जो अभाव सो प्रागशांव कहिये है. अपने प्रतियोगिके उपादान कारणमें प्रागशांव रहेहे जैसे बटके प्रागशांवका प्रतियोगी घट है, ताके उपादानकारण कपाछमें घटका प्रागशांव द रहे है. कपाछकी उत्पत्तिसें भी प्रथम कपाछके उपादानकारणमें घटका प्रागशांव परहें है. इसरीतिसें सृष्टितें प्रथम घटारंभक परमाणुसमुद्धांव क्यों घटका प्रागशांव रहें है. इसरीतिसें सृष्टितें प्रथम घटारंभक परमाणुसमुद्धांव क्यों घटका प्रागशांव रहें है. औ परमाणु घटके मध्य जो इचणुकादि क्यों

छांत अवयवी हैं तिन सर्वके प्रागमाव सृष्टितें प्रथमपरमाणुमें रहेहै. इसरी-तिसें पागभाव अनादि कहिये उत्पत्तिरहित है, औ सांत कहिये अंतवालाहै अन्त नाम ध्वंसका है जाकूं नाश कहेंहैं. जो वटकी उत्पत्तिकी सामग्री तासें घटके प्रागमावका अंत होवें है यातें घटके प्रागमावका अंत घटकपही है. घटके प्रागमावका ध्वंस घटसें पृथक् नहीं. यद्यपि प्रध्वंसाभाव अनंत है और घट सांत है, घटके प्रागमानका ध्वंस घटहर होवें तौ प्रध्वंसामावभी सांत होवैगा, प्रध्वं प्राभाव अनंत है या नियमका भंग होवैगा. ध्वंस नाश अंत ये पर्यायशब्द हैं. सो ध्वंस दो प्रकारका होवेहै. एक तौ भावपदार्थका नाशक्तप ध्वंस होवेहै, औ दुजा अभावका नाशक्षप ध्वंस होवे है. भावपदार्थका नाशक्षप ध्वंस तौ अभावक्षप होवे है, ताहीकूं प्रध्वंसाभाव कहेंहैं. जैसे घटादिक भावपदार्थनका नाश अभावरूप है तार्कू प्रध्वेसाभाव कहें हैं, औ अभाव पदार्थका नाशरूप ध्वंस भावरूप होवे है ताकूं ध्वंसप्रध्वंस ती कहें हैं औ ध्वंसामाव प्रध्वंसाभाव कहैं नहीं. जैसें घटका प्रागमाव अभाव पदार्थ है, ताका नाशक्तपध्वंस घट है सो भावरूप है, ताकूं प्रध्वंसाभाव नहीं कहेंहैं; किंतु घटके प्रागभावका नाशक्तप घटकूं स्वपागभावका ध्वंस औ प्रध्वंसही कहैं हैं. इसरीतिसें दोप्रकारका ध्वंस होवैहै. तिनमें भावरूपध्वंस तौ सांत है, परंतु अभावरूप ध्वंस अनंत है; यातें घटके प्रागमावका ध्वंस घटरूप ती सांत है तथापि अध्वंसाभाव अनंत है; या नियमकी हानि नहीं. इसरीतिसें अनादि सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहियेहै. अनादि अभाव तौ अत्यंता-भावभी है सी- सांत नहीं. औ सांत अभाव सामयिकाभावभी है सो अनादि नहीं. औ वेदांतिसिद्धांतमें अनादि औ सांत माया है सो अभाद नहीं, किंतु जगतका उपादान कारण माया है जो अभावरूप माया होने तौ उपादान कारणता संभवे नहीं. काहेतें प्रयादिकनके उपादानकारण कपाछा-दिक भावरूपही प्रसिद्ध हैं, अभाव किसीका उपादानकारण नहीं; यातें माया अभावरूप नहीं किंतु भावरूप है. यचिप माया भावअभावर्से

विलक्षण अनिर्वचनीय है तथापि अभावरूप माया नहीं यातें भावरूपताभी मायाविषे संभवे नहीं; यातें प्रागमावके लक्षणमें अभावपदके प्रवेशतें मायामें प्रागमावका लक्षण जावे नहीं, औ माया भावरूप नहीं या कथन-का यह अभिपाय है:—कालत्रयमें जाका बाध न होवे सो प्रमार्थसत् कहिये है औ भाव कहिये है ऐसा बहा है माया नहीं. काहतें ? ज्ञानतें उत्तरकालमें मायाका बाध होवे है. यातें प्रमार्थ सतस्वरूप भावनें यथिप माया नहीं तथापि विधिमुखपतीतिका जो विषय होवे सो भी सत्त कहिये है और भाव भी कहिये है. निषेधमुखप्रतीतिका विषय होवे सो अभाव कहिये है. निषेधमुखप्रतीतिकी विषयता मायामें नहीं यातें मायाभी भावरूप है.

ययपि माया प्रकृति अविद्या अज्ञान ये शब्द पर्याय हैं, औ अविद्या अज्ञानशब्दनमें अकार निषेधका वाचक है यातें माया भी निषेधमुख प्रती-तिका विषय होनेतें अभावरूपही कही चाहिये, तथापि अकारका केवल निवेध अर्थ नहीं है किंतु विरोधि मेदवान् अल्पभी अकारके अर्थ हैं. जैसें अधर्म शब्दमें अकारका निरोधी अर्थ है. धर्मनिरोधीकूं अधर्म कहेंहैं. औ "अबा-ह्मणो नाचार्यः" या स्थानमें अकारका भेदवान अर्थ है. बाह्मणसें भिन्न आचार्यताके योग्य नहीं यह वाक्यका अर्थ है. औ " अनुदरा देवदत्तकन्या" या स्थानमें अकारका अल्प अर्थ है.अल्पउदरवाली देवदत्तकी कन्याहै यह . बाक्यका अर्थ है, जैसें इतने स्थानमें अकारका निषेध अर्थ नहीं तैसें अविया शब्द औ अज्ञानशब्दमैं भी अकारका निषेध अर्थ नहीं किंतु विरोधी अर्थ है. मायाका ज्ञानसैं वध्यवातकभाव विरोध हैं; यातें अज्ञान क्हें हैं. माया वध्य है औ ज्ञान धातक है. वेदांतवाक्यजन्य ब्रह्माकार वृत्तिकं विद्या कहें हैं, सो मायाकी विरोधिनी है यातें अविद्या कहें हैं अज्ञानशब्द औ अविद्याशब्दका वाच्यमी माया है तौनी अकारका विरोधी अर्थ होनेतें माया भावक्षपहें भावक्षपभी बसकी नाई परमार्थसत रूप नहीं; किंतु विधिमुखपतीतिका विषय होनेतैं व्यावहारिक सत् रूप है.

प्रागभावके लक्षणमें अभाव पद नहीं होता तौ मायामें लक्षण की अति व्याप्ति होती. काहेतें? माया अनादि है औ सांत है यातें अनादि सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहिये हैं; सादि अनंत जो अभाव सो प्रध्वंसाभाव कहिये है, घटादिकनका ध्वंस मुद्ररादिकनतें होवे है यातें सादि है औ अनंततामें युक्तियूर्वक ही है. अनंत अभावकूं प्रध्वंसाभाव कहें तौ अत्यंता-भावमें अतिव्याप्ति होवेगी; यातैं प्रध्वंसाभावके छक्षणमें सादि कह्या चाहिये. अत्येताभाव सादि नहीं; किंतु अनादि है औ सादि अभावकूं प्रश्वंसाभाव कहैं तौ सादि अभाव सामयिकाभावभी है तहां अतिन्याप्ति होवैंगी; सामयि-काभाव अनंत नहीं किंतु सांत है. सादि अनंतकूं प्रध्वंसाभाव कहें तौ मोक्षमें अतिव्याप्ति होवैगी. काहेतें ? मोक्ष होवे हैं यातें सादि है औ मक्तकू फेरि संसार होवे नहीं यातें अनन्त है, परंतु मोक्ष भावरूप है अभा-वरूप नहीं. यातैं प्रध्वंसाभावके छक्षणमें अभाव कह्या चाहिये. यद्यपि अ-ब्रान औ तिसके कार्यकी निवृत्तिकूं मोक्ष कहैं हैं. औ निवृत्ति नाम ध्वं-सका है यातें मोक्षभी अभावरूप है; यातें प्रध्वंसाभावके उक्षणमें अभावपद नहीं गेरें तौभी मोक्षमें अतिव्याप्तिक्षप दोष नहीं. काहेतें ? अछक्ष्यमें छक्षण जावै ताकूं अतिव्याप्ति कहैं हैं. अज्ञान औ ताके कार्यके ध्वंस मोशकूं लक्ष्यता स्पष्टही है. सकलनाश ध्वंसाभावके लक्षणके लक्ष्य है; सकल नारानके अंतर्भेतही कार्यसहित अज्ञानका नाशस्य मोक्ष है. तथापि कल्पि-तकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप होनै है, अज्ञान औ ताका कार्य कल्पित है, यातें ्तिनकी निवृत्ति अधिष्ठान ब्रह्मरूप है; यातें अभावरूप मोक्ष नहीं; किंतु ब्रह्म-ह्मप होनेतें भावरूप है. तामें ध्वंसका छक्षण जावे ती अतिव्यापि होवेगी, यातें सादि अनंत जो अभाव सो प्रध्वंसाभाव कहिये है. उत्पत्ति औ नाश-वाला जो अभाव सो सामयिकाभाव कहिये है. जहां किसी कालमें पदार्थ होते . ओ किसी कालमें न होते तहां पदार्थश्रन्यकालमें तिस पदार्थका साम-यिकाभाव होवैहै. जैसे भूतछादिकनमें घटादिक किसी काछमें होवैहें किसी

कालमें नहीं होनें हैं. तहां घटशुन्यकालसंबंधी भूतलादिकनमें घटादिकनका साम्यिकाभाव है. समयविशेषमें उपजे औ समयविशेषमें नष्ट होवें सो साम-यिकाभाव कहिये हैं; भूतलमें घटकूं अन्य देशमें लेजावै तब घटका अभाव भूतलमें उपजेहै औ तिसी भूतलमें घटकं लेखाने तन घटका अभान भूतलमें नष्ट होवे है, इसरीतिसें सामियकामाव उत्पत्तिनाशवाला है. उत्पत्तिवाला अभाव प्रध्वंसाभावभी है तहां अतिन्याप्तिपारेहारवास्तै सामयिकाभावके छक्षणमें नाश पद कहा। है. पध्वंसाभाव यद्यि उत्पत्तिवाला अभाव है तथापि नाशबाला नहीं यातें नाश पद कहें तो अतिव्याप्ति दोप नहीं.नाशवाले अभा-वकुं सामयिकाभाव कहें तो पागभावमें अतिव्वाप्ति होवेगी,यातें सामवि-काभावके छक्षणमें उत्पत्ति पद कह्या है. छक्षणमें उत्पत्ति पदके प्रवेशतें प्राग-भावमें अतिव्याप्ति नहीं. काहेतें? प्रागभावका नाश तो होवे है परंतु अनादि होनेतें उत्पत्ति होवे नहीं; औ सामयिकाभावके छक्षण्में अभाव पद नहीं गेरैं किंतु उत्पत्तिनारावालेकं साम्यिकाभाव कहें तौ घटादिकनमें अति-व्याप्ति होवैगी. काहेतें ? घटादिकभी भूत भौतिक अनंत पदार्थ उत्पत्ति औ नाशवाछे हैं औ अभावपदके प्रवेशतें घटादिकनकू भावरूपता होनेतें तिनमें सामयिकाभावके लक्षणकी अविव्याप्ति नहीं इसरीतिसें भूतछादिकनमें घटादिकनका उत्पत्ति औ नाशवाछा अभाव सामयिका भाव है. अन्योन्याभावसें भिन्न जो उत्विश्वनय औ नाशशून्य अभाव सो अत्यंताभाव कहिये है. जहां किसी कालमें जो पदार्थ न होवे तहां तिसपदार्थका अत्यंताआव कहिये है. जैसें बायुमें रूप किसी कालमें नहीं होने है तहां रूपका अत्यंताभाव है तैसे गंधभी वायुमें सर्वदा नहीं होवेहै, यातें गंधका वायुमें अत्यंताभाव है. स्नेहगुण केवल जलमेंही रहे है अन्यमें कदी रहै नहीं यातें जलविना अन्यपदार्थमें स्नेहका अत्यंताभाव है. आत्मामें रूप रस गंव स्पर्श शब्द कदीभी रहें नहीं यातें रूपादिकनका अत्यंताभाव आत्मामें रहेहैं. पृथिवी औं जरुमें रसरहेहें अन्यमें कदी रहें नहीं; यातें पृथ्वीजलभिन्नपदार्थनमें रसका अत्यता भाव है पृथिवीत्व जाति केवल

'पृथिवीमें रहेहें जलादिकनमें कदी रहे नहीं, यातें जलादिकनमें पृथिवीत्वका अत्यंताभाव है. बाह्मणभिन्न क्षत्रियादिकनमें बाह्मणत्व कदी रहे नहीं,यातें क्षत्रियादिकनमें बाह्मणत्वका अत्यंताभाव है. आकाश काल दिशा आत्मा व्यापक हें तिनमें कदीभी किया होने नहीं, यातें आकाशादिकनमें कियाका अत्यंताभाव है. पृथिवी जल तेज पवन मनमें किया होने है औ कदाचित कियाका अभाव होनेहैं यातें पृथिवी आदिक निष्क्रिय होनें तव पृथिवी जल तेज पवन मनमें कियाका अत्यंताभाव नहीं. तैसें सामियकाभावभी नहीं. काहेतें ? सामियकाभाव केवल इव्यका होनेहैं, कियाका सामियकाभाव संभव नहीं यह वार्ता आगे कहेंगे. यातें सामियकाभावभी नहीं. किंतु पृथिवी आदिक पांचमें कियाका प्रागभाव औ ध्वंसाभाव है.

#### च्यारिसंसर्गाभावका प्रतियोगीसे विरोध औ अन्योन्याभावका अविरोध ॥ ७॥

इसरीतिर्से भूतळादिकनमें जहां कदाचित घटादिक होवे कदाचित नहीं होवे तहां सारे सामयिकाभाव है अत्यंताभाव नहीं. काहतें ? अभावका भतियोगीर्से विरोध है. जहां प्रतियोगी होवे तहां अभाव होवे नहीं; किंतु अभावका अभाव होवे है. और जहां भूतळादिकनमें कदाचित घटादिक होवें औ कदाचित नहीं होवें तहां अत्यंताभाव मानें तो अत्यंताभाव नित्य है यातें घटकाळमें भी घटका अत्यंताभाव होनेतें अत्यंताभावका अगने प्रति-योगिसें विरोध नहीं होवेगा; यातें भूतळादिकनमें घटादिकनका अत्यंताभाव संभवे नहीं. जैसें घटकी उत्यचिसे पथम कपाळमें घटका भागभाव होवेहै. घटका पतियोगिके उपजे कपाळमें घटका प्रागमाव रहे नहीं ताका नाश होय जावे है, यातें प्रागमावका प्रतियोगिसें विरोध है. तैसें कपाळमें घटका प्रध्वंसाभाव होवे तब घट रहे नहीं औ घट रहेहे जितने काळ कपाळमें घटका प्रध्वंसाभाव होवे नहीं,यातें प्रध्वंसाभावकाभी प्रतियोगीसें विरोध स्पष्ट

है तैसें भूतलादिकनमें संयोगसंबंधसें घटादिक रहें. जितनें भूतलादिकनमें बटादिकनके सामयिकाभाव रहै नहीं; किंतु जितनेकाल घटादिक प्रतियोगि भूतछादिकनमें न होवें उतनेकाल सामयिकाभाव रहे है औ घटादिक त्रतियोगि आय जावैं तब सामयिकाभावका नाश होवै है. अये घटकूं उठाय छेवें तब सामयिकाभाव और उपजे है; इसीवासर्ते सामयिकाभावके उत्पत्ति औ नाश मानें हैं इसरीतिसें सामयिकाभावकाभी प्रतियोगिसें विरोध स्पष्ट है. जैसें पागभावादिकनका प्रतियोगीसें विरोध है तैसें अत्यंवाभावकाभी त्रतियोगीसैं विरोध कह्या चाहिये. ययपि सकल अभावनका प्रतियोगीसैं विरोध होवे तो जिसकालमें भूतलमें घट धन्या होवे तिसकालमें घटका अन्योन्याभाव भूतलमें नहीं हुया चाहिये; औ घटनाले भूतलमें घटका भन्योन्याभाव रहेहै. काहेतें १ भेदकूं अन्योन्याभाव कहें हैं. जाकूं अपनेसें अतिरिक्तता कहेंहैं, भिन्नता कहेंहैं; जुदापना कहेंहैं, घटनाछा भूतलभी घटस्वहर नहीं, किंतु घटसें अतिरिक्त कहियेहै, घटसें भिन्न कहिये है, वटसैं जुदा कहियेहै. इसरीतिसैं घटवाले भूतलमें घटका अन्योन्याभाव है, यातै बटके अन्योन्याभावका घटहर प्रतियोगीसे विरोध नहीं, तैसे पटादिकनके अन्योन्याभावका पटादिकनसे विरोध नहीं, याते सकछ अभावनका प्रतियोगीसें विरोध कहना संभवे नहीं; किंतु किसी अभावका प्रतियोगिसें विरोध है किसीका विरोध नहीं है:

पागभावादिक दृष्टांतसें अत्यंताभावका प्रतियोगिसें विरोध साधै तब अन्योन्याभावदृष्टांतसें अत्यंताभावका प्रतियोगिसें अविरोधभी सिद्ध होवैगा यातें घटके अन्योन्याभावकी नाई घटका अत्यंताभावथी घटके अधिकरणमें संभवे है.

तथापि घटक अधिकरणमें घटका अत्यंताभाव संभवे नहीं. काहेतें ? अभावके दो भेद हैं:—एक अन्योन्यामाव है १ दूसरा संसर्गामाव है २ संसर्गामाव च्यारि प्रकारका है. इसरीतिसैं पंचिविध अभाव है. तिनमें अभावत्व धर्म सर्वमें समान है औ निषेधमुखमतीतिकी विषयताभी सर्वअमा-

वनमें समान है तथापि अन्योन्याभावसें चतुर्विष संसर्गाभावमें विछक्षणताः अनेकविथ है.जिसवाक्यमें प्रतियोगि अनुयोगि बोधक भिन्न विभक्तिवाले पद होवें तिस वाक्यसें संसर्गाभावकी प्रतीति होवे है. जैसें उत्पत्तिसं पूर्व ''कपाछे घटो नास्ति"इस वाक्यमें अनुयोगिनोधक कपाछपद सप्तम्यंतहै औ प्रतियोगि-बोधक घटपद प्रथमांत है, तहां मागभावकी प्रतीति होवे है. तैसें मुद्ररादिकनतें घटका अदर्शन होवै, तब तिसी वाक्यतें घटध्वंसकी प्रतीति होवैहै, "वायी रूपं नास्ति" इस वाक्यतें वायुमें रूपात्यंताभावकी प्रतीति होवेहै, सहांभी अनुयोगिचोधक वायुपद सप्तम्यंत है औ प्रतियोगिचोधक रूपपद प्रथमांत है; तैसें ''भूतले घटो नास्ति'' इसवाक्यजन्य प्रतीतिका विषय सामयिका-भाव है; तहांभी अनुयोगिनोधक भूतलपद सप्तम्यंत है प्रतियोगिनोधक घट-दि प्रथमांत है औ "भूतलं न घटः" इसवाक्यसे भूतलमें घटका अन्योन्या-ाव प्रतीत होने हैं, तहां अनुयोगिक बोधक भूतळपद [औ प्रतियोगि-विषक घटपद दोनुं प्रथमांत हैं. इस रीतिसें भिन्नविभक्तयंतपदघटित वाक्य-हन्य प्रतीतिकी विषयता संसर्गाभावमें है अन्योन्याभावमें नहीं, औ रमानविभक्त्यंतपद्घटितवाक्य जन्य प्रतीतिकी विषयता अन्योन्याभावमैं ! संसर्गाभावमें नहीं. इसरीतिसें अन्योन्याभावतें विखक्षण स्वभाववालाः बतुर्विध संसर्गाभाव है; यातें प्रागभाव प्रध्वंसाभावके दृष्टांतसें अत्यंताभावका ातियोगिर्से विरोधही सिद्ध होने है, विलक्षणस्वभाववाले अन्योन्याभावके श्वांतर्से प्रतियोगितें अविरोध सिद्ध होवें नहीं, संसर्गाभावकी अन्योन्याभावतें श्रीरभी विलक्षणता है.

चतुर्विधसंसर्गाभावका परस्परविरोध औ अन्योन्याभावका तिन्सैं अविरोध ॥ ८ ॥

चतुर्विध संसर्गाभावका परस्पर विरोध है. एक संसर्गाभावके अधिकरणमें अपर संसर्गाभाव रहे नहीं. जैसे कपाछमें घटकी उत्पत्तिस पूर्व घटका प्रागमाव है तहां घटका छंस वा अत्यंताभाव वा

सामियकाभाव रहें नहीं. तैसें कपाछमें घटका घ्वंस होवें तब प्रागभावा-दिक तीनूं संसर्गाभाव रहें नहीं. औं घटका अन्योन्याभाव कपाछमें सदा रहेहें. तैसें भूतछमें घटका सामियकाभाव रहें तहांभी घटका प्रागमाव प्रध्वंसाभाव अत्यंताभाव तीनूं रहें नहीं; औं घटका अन्योन्याभाव तहांभी रहेहें. तैसें वायुमें रूपका अत्यंताभाव रहेहें; तामें रूपका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव सामियकाभाव तीनूं रहें नहीं, औं रूपका अन्योन्याभाव वायुमें रहेहें. इसरीतिसें चतुर्विध संसर्गाभावका परस्पर विरोध है, अन्योन्याभावका तिनसें अविरोध है. जैसें अन्योन्याभावका अन्यअभावनतें अविरोध होतेंभी प्रागभावादिकनके परस्पर अविरोधकी सिद्धि होवें नहीं. तैसें अन्योन्याभावका प्रतियोगीतें अविरोध देखिके किसी संसर्गाभावका प्रतियोगीसें अविरोध सिद्ध होवें नहीं.

# प्राचीनमतमें अभावनके परस्पर औ प्रतियोगीसें विरोधाविरोधका विस्तारसें प्रतिपादन ॥ ९ ॥

अब अभावनका परस्पर औ प्रतियोगितें विरोधाविरोधका विस्तारतें प्रतिपादन करें हैं—यथि प्रतियोगिके उपादान कारणमें प्रागमाव पटकी भाव दोतूं रहेंहैं. जैतें घटके उपादान कारण कपाछमें घटपागमाव घटकी उत्पत्तितें प्रथम रहेहै. मुद्रगदिकनतें घटकूं तोड़े तब घटका प्रध्वंसामाव तिसी कपाछमें रहेहैं, धातें प्रागमाव पध्वंसामावका परस्परिवरोध कहना संभवे नहीं, तथापि एककाछमें दोनूं रहें नहीं किंतु भिन्नकाछमें रहेहें यातें एकदा सहानवस्थानरूपिरोध प्रागमाव प्रध्वंसामावका परस्पर है. तैतें अत्यंतामावकामी तिनसें विरोध मानना चाहिये. यथि अन्योन्यामावका किंसी अमावसें विरोध नहीं है. काहेतें ? कपाछमें घटका प्रागमाव है तहां घटका अन्योन्यामावमी है. औ जब कपाछमें घटका प्रध्वंसामाव होवे तब भी घटका अन्योन्यामाव है. औ तंतुमें घटका अत्यंतामाव है तहांभी घटका अन्योन्यामाव है, भूतछमें घटका सामयिकामाव है तहांभी घटका

अन्योन्याभाव है, इसरीतिसें अन्योन्याभावका किसी अभावमें विरोध नहीं तथापि संसगीभावका यह स्वभाव है:-चतुर्विष संसगीभावमें एक संस-गीभाव एककाछमें रहेहें दूसरा रहे नहीं. जैसे कपाछमें उत्पत्तिसें प्रथम घटका प्रागभाव रहेहैं तिस कालमें घटका प्रध्वंसाभाव रहे नहीं. प्रध्वंसाभाव घटका होंनै तच प्रागभाव रहे नहीं औ सामयिकाभाव अत्यंताभाव कपालमें घटके कदीभी रहें नहीं. यचिष कपाछमें घटके प्रागभावप्रध्वंसाभाव होवें तब पट-का अत्यंताभावभी रहेहै, तथापि एक प्रतियोगिके दो संसर्गाभाव रहें नहीं यह नियम है. अपर प्रतियोगिका दूसरा संसर्गाभाव रहनेका विरोध नहीं तैसे भूतलादिकनमें घटका सामयिकाभाव रहेहै, तहां घटका अत्यंताभाव अथवा प्रागमाव तथा ध्वंसाभाव रहै नहीं; औ वायुमैं रूपात्यंतामाव है तहां रूपके प्रागभावादिक रहें नहीं.

यचिप संयोगसंबंधतें कदाचित भूतलादिकनमें वट रहेहै समवाय-संबंधतें कपालविना अन्यपदार्थमें घट कदीभी रहे नहीं, यातें समवाय-संबंधितें घटका अत्यंताभाव भूतलादिकनमें है औ संयोगसंबंधितें घटका सामियकाभाव है यातें सामियकाभाव औ अत्यंताभावका परस्पर विरोध संभवे नहीं, तथापि घटके संयोगसंबंधाविष्ठन्न सामयिकामावका घटके रायोगसंबंधाविकान अत्यंताभावसें विरोध है. समवायसंबंधाविकान अत्यंताभावसें विरोध नहीं. यातें यह निषय सिद्ध हुया:- जिस अधिकर-णमें जा काछमें जिस पदार्थका जा संबंधसें एक संसर्गाभाव होवे तिस अधिकरणमैं ता कालमें तिस पदार्थका ता संबंधसें अपरसंसर्गाभाव होवे नहीं. अन्यसंबंधसें होवे हैं, जा संबंधसें जो पदार्थ जहां न होवे तहां तिस पदार्थका तत्संबंधावच्छित्राभाव कहिये है. भूतलमें संयोगसंबंधतें कदा-चित् घट होवेहै यातें संयोगसंबंधाविका अत्यंताभाव घटका भूतलमें कदीभी नहीं, किंतु भूतछत्व जातिमैं औं भूतछके रूपादिक संयोग संबंधते घट कदाचित भी रहै नहीं काहेतें ? दो इव्यका संयोग होवे है, इब्यका औ जातिका, तैसें इब्यका औ गुणका संयोग होव

नहीं; यातें भूतलत्वमें औ भूतलके रूपादिगुणनमें घटका संयोगसंबंधाव-च्छिन्न अत्यंताभाव है; औ भूतलत्वमें तैसें रूपादिक गुणनमें समवायसंबं-धर्तेभी घट कदाचित् भी रहे नहीं. काहेतें.

कार्य ब्रब्यका अपने उपादान कारणमें समनायसंबंध होने है अन्यमें नहीं गुणका समवाय गुणीमें होवे है, जातिका समवाय व्यक्तिमें होवे है, कियाका समवाय कियावाछेमें होवे है. अन्यस्थानमें कहं समवायसंबंध होवे नहीं यथि परमाणुआदिक नित्यद्रव्यनमें भी विशेषपदार्थका सम-वाय नैयायिक मानै हैं तथापि विशेषपदार्थ अप्रसिद्ध है ताकी कल्पना निष्पयोजन है, यह अद्वैतमन्थनमें स्पष्ट है. औ दीधितिकारशिरोन मणिभद्दाचार्यनैभी विशेषपदार्थका खंडनहीं कहा है. याते उपादान-कारण गुणी व्यक्ति क्रियावानमेंही कार्य इव्य गुण जाति क्रियाका क्रमतें समवायसंबंध है औ किसीका किसीमें समवायसंबंध नहीं. इसरी-तिसैं भूतल्दबमें औ भूतल्के रूपादिक गुणनमें घटका समनायसंबंध कदीभी होनै नहीं, किंतु कपाछमेंही घटका समनाय होने हैं, यातें घटके उपादा-नकारण कपाछकुं त्यागिकै और स्थानमें सारै घटका समवायसंबंधन-षिक्वन अत्यंतामाव हैं। औ घटका अन्यसंसर्गामाव तिस अत्यंतामावके साथि रहै नहीं. काहेतें ? घटका प्रागमाव प्रश्वंसाभाव तौ कपाछविना अन्यस्थानमें रहें नहीं भी साययिकाभाव तहां होवेहै, जहां किसी कालमें जा संबंधसें प्रतियोगी होवे किसी संबंधसें जा कालमें प्रतियोगी न होवे ता कारुमें तत्संबंधाविष्ठज्ञ सामियकाभाव होते हैं। जहां किसी कारुमें जा संबंधर्से प्रतियोगी होवे नहीं तहां तत्संबंधाविच्छन अत्यंताभावही होतेहै. क्पालिवना अन्यपदार्थनमें सम्वायसंबंधतें घट कदाचित् रहे नहीं यातै घटके समवायसंबंधाविच्छन्नअत्यंताभावके अधिकरणमें घटका सम-वायसंबंधाविच्छन्न सामयिकाभाव रहै नहीं;

भौ विचार करें तो इञ्यका समवायसंबंधांविच्छन्न सामयिकाभाव अध-सिख है. संयोगसंबंधाविच्छन सामयिकाभावही इञ्यका प्रसिद्ध है, काहेतें? नित्यइव्य तो समवायसंबंधतें किसीमें रहे नहीं; यातें नित्यइव्यका
तो समवायसंबंधाविच्छन्न अत्यंतामावमी है. समवायसंबंधाविच्छन्न सामयिकामाव नित्यइव्यका कहूं नहीं; औ कार्य इव्यका अपनें उपादानकारणमें तो प्रागमाव अथवा प्रध्वंसामाव होवे है वहां समवायसंबंधाविच्छन्न
सामयिकामाव अथवा समवायसंबंधाविच्छन्न अत्यंतामाव रहे नहीं, औ
अपने उपादानकारणकुं त्यागिके अन्यपदार्थमें समवायसंबंधतें कार्यइव्य
कदाचित् रहता होवे कदाचित् नहीं रहता होवे तो समवायसंबंधावविच्छन्न सामयिकामाव होवे है. औ उपादानसें भिन्नमें कार्यइव्य कदाचित्तभी रहे नहीं; यातें उपादानसें भिन्नपदार्थनमें कार्यइव्यका समवायसंबंधाविच्छन्न सामयिकामाव संभवे नहीं; किंतु तहांभी समवायसंबंधावविच्छन्नअत्यंतभावही कार्य इव्यका है. इसरीतिसें समवायसंबंधाविछन्न
सामयिकामाव इव्यका अपसिद्ध है.

औ गुण कियाभी समवायसंबंधतें जा इन्यमें उपजिके नष्ट होय जावें ता इन्यमें समवायसंबंधाविन्छन्न सामियकाभाव नहीं; किंतु प्रथम प्राग्नाव है. पश्चात् प्रन्वंसामाव है, औ घटके गुणिक्रिया समवायसंबंधों अन्य-इन्यमें कदीभी रहे नहीं,तहांभी तिनका समवायसंबन्धाविन्छन्न अत्यंता-मावहें सामियकाभाव नहीं;हसरीतिमें गुण कियाकाभी समवायसंबंधाविन्छन्न सामियकाभाव अप्रसिद्ध है, तैसें संयोगसंबंधाविन्छन्न सामियकाभाव भिष्ठा है, तैसें संयोगसंबंधाविन्छन्न सामियकाभाव गुणिकियाका अप्रसिद्ध है. काहतें १ संयोगसंबंधाविन्छन्न सामियकाभाव गुणिकियाका होवें, औ संयोगसंबंधाविन्छन्न अत्यंताभाव ही है. सो अत्यंताभाव सकलपदार्थनमें है काहतें १ संयोगसंबंधाविन्छन्न अत्यंताभाव ही है. सो अत्यंताभाव सकलपदार्थनमें है काहतें १ संयोगसंबंधाविन्छन्न अत्यंताभाव ही है. सो अत्यंताभाव सकलपदार्थनमें है काहतें १ संयोगसंबंधाविन्छन्न अत्यंताभाव गुणिकियाका नहीं होवें तो तिस पदार्थमें संयोगसंबंधाविन्छन्न अत्यंताभाव गुणिकियाका नहीं होवें. सो संयोगसंबंधतें गुणिकियाका आधार कोई है नहीं; यातें गुणिकियाका संयोगसंबंधाविन्छन्न अत्यंताभाव केवलान्वयी है. जाका अभाव कहूं न होवें

सो केवलान्वयी कहिये है. उक्त अत्यंताभाव सारे है तिस अत्यंताभावका अभाव कहूं नहीं, यातें केवलान्वयी कहिये है. इस रीतिसें समवायसंबंध्याविक्या सामयिकाभाव औ संयोगसंबंधाविक्या सामयिकाभाव गुणका औ कियाका अपसिद्ध है.

तैसैं जातिकाभी सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. काहेतें ? संयोगसंवंधसें. तौ जाति किसी पदार्थमें कदाचित्भी रहै नहीं यातें सक्छ पदार्थनमें जातिका संयोगसंबंधाविच्छन्न अत्यंताभाव है. सामयिकाभाव नहीं, तैसैं अपना आश्रय जो व्यक्ति तामें समवायसंशंधसें जाति सदा रहे है ता व्यक्तिमें जाति-का समवायसंबंधतें कोई अभाव रहे नहीं. जैसें घटत्व जाति घटन्यक्तिमें समवायसंबंधतें रहे है तहां घटत्वका अत्यंताभाव वा सामयिकाभाव अथवा प्रागमाव तथा ध्वंसाभाव रहे नहीं. काहेतें ? प्रागमाव प्रध्वंसाभाव ती अनित्यके होवैंहैं, घटत्व नित्य है ताके प्रामभाव प्रध्वंसाभाव संभवें नहीं औ जहां प्रतियोगी कदाचित्मी होवे नहीं तहां अत्यंतामाव होवे है. औ जहां प्रतियोगी कदाचित होवे कदाचित नहीं होवे तहां सामयिकामाव होवे है. घटमें घटत्व सदा समवायसंबंधतें रहे हैं; यातें घटमें घटत्वका समवायसंबंध धावच्छिन्नात्यंताभाव औ समवायसवंधावच्छिन्न सामयिकाभाव संभवे नहीं, तैसे घटसे भिन्न जो घटत्वके अनाधार सकछ पटादिक हैं तिनमें घटत्व जाति समवायसंबंधतें कदीभी रहे नहीं, यातें तिनमें भी घटत्वजातिका समवायसंबंधाविच्छन्न सामयिक्यभाव नहीं; किंतु समवायसंबंधाविच्छन्न अत्यंताभाव है. इसरीतिसें इञ्यसें भिन्नपदार्थका सामयिकाभाव अपसिद्ध है. औ द्रव्यभी नित्य अनित्य भेद्सें दो प्रकारके हैं. पृथिनी जल तेज वायु द्वयणुकादिहरूप अनित्य हैं, आकारा काल दिशा आत्ना मन औं परमाणुक्षप पृथिवी जल तेज वायु ये नित्य इन्य हैं. सो नित्यद्रन्य समवायसंबंधतें कदाचित किसी पदार्थमें रहें नहीं, यातें तिनका ती समवा-यसंवंधाविच्छन्न सामयिकाभाव कहूं नहीं; किंतु समवायसंवंधाविच्छन्न अत्यताभावही सारै है. तैसे अनित्य द्वणुकादिद्वन्य समवायसंबंधते अवने

अवयव परमाणु आदिकमें रहें हैं अवयव विना अन्यपदार्थमें अनित्य इन्य समवायसम्बन्धर्से कदीभी रहै नहीं. अवयवनमें अवयवीका प्रागमाव प्रध्वं-सामाव होवेहै, यातें समवायसंबंधाविकान सामयिकाभाव अवयवमें कार्यद्रव्यका नहीं होने है अवयवसैं भिन्न पदार्थनमें समवायसंबंधतें अवयवी कदीभी रहै नहीं: यातें समवाय संबंधाविच्छन्न सामयिकाभाव तहां नहीं किंतु समवायसंबंधाविकान अत्यंताभाव है, इस रीतिसें द्रव्यकाभी समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अन्नसिद्ध है; केवल संयोगसंबधाव-िछन्न सामयिकाभाव द्रव्यका प्रसिद्ध है सोभी कार्यद्रव्यका है. नित्यद्रव्यका तौ संयोगसंबंधाविञ्जन अत्यंताभावही सारै है, सामयिकाभाव कहंभी नित्यद्रव्यका नहीं. काहेतें ? नित्यद्रव्यका अवृत्तिस्वभाव है, संयोगसंबंधतें नित्यहच्य किसी पदार्थमें कदाचित भी रहे नहीं. यद्यपि नित्यइव्यकाभी अपर इव्यसैं संयोग होवैहै औ जाका संयोग जामैं होवै सो तामें संयोगसंबंधसे रहेहै तथापि नित्यद्रव्यका संयोगवृत्ति नियामक नहीं. जैसे कुंडवदरका संयोग बदरकी वृत्तिका नियामक है कुंडकी वृत्तिका नियामक नहीं, तैसें नित्यद्रव्यका कार्यद्रव्यसें संयोगभी कार्यद्रव्यकी वृत्तिका नियामक है नित्यद्रव्यकी वृत्तिका नियामक नहीं. इसकारणतें संयोगसंबंधाविञ्जन सामयिकाभाव नित्यद्रव्यका अवसिख है। संयोगसंबंधतैं वा समवायसंबंधतें जो पदार्थ किसीमें रहै नहीं सो अवृत्ति कहियेहै. नित्य-द्रव्यमें तो संयोगसंबंधतें औ समवायसंबंधतें अन्य पदार्थ रहेहै अन्यपदा-र्थनमें संयोगसंबंधतें वा समवायसंबंधतें नित्यद्रव्य रहै नहीं, यातें नित्यद्रव्य-नकूं अवृत्ति कहेंहैं. इसरीतितैं संसर्गामाव अन्योन्याभावके भेदतैं अभाव दोप्रकारका है; तिनमें संसर्गामावके च्यारि भेद हैं तिन च्यासंका परस्पर विरोध है औ तिन च्यारिकाही अपने प्रतियोगिसें विरोध है. प्रतियोगिसैं विरोध इस मांति है:-जो प्रतियोगी जा संबंधसें जहां होवे वाका तत्संबंधाविञ्ज्ञामाव होवे नहीं औ एक संबंधसे प्रतियोगी होवे अन्यसंबंधतें ताका अभावभी होनेहै. जैसें संयोगसंबंधतें भूतलमें घट

तब समदायसंबन्धतें घट है नहीं, यातें संयोगसंबंधतें घटवाले भूतलमेंभी घटका समवायसंबंधावच्छित्र अत्यंताभाव है, यातैं जा संबंधसे प्रति-योगी होवै तत्संबंधावच्छित्र संसर्गाभावका प्रतियोगीसैं विरोध है. संसर्गा-भावका परस्पर विरोधभी समानसंबंधसें है, औ एक संबंधाविच्छन्न एक संसर्गाभाव जहां होवै तहां भी अन्य संबंधावच्छित्र अपरसंसर्गाभाव होवेहै. जैसे घटशून्य भूतलमें घटका संयोगसंबंधाविच्छन्न सामयिका-भाव है औ तिसी घटका समवायसंवंधाविच्छन्न अत्यंताभाव तिसी भूत-क्रमें रहेहैं: इसरीतिसें प्रतियोगितें संसर्गा भावका एक संबंधतें विरोध है औ समानसंबंधतें ही परस्पर संसर्गाभावनका विरोध है, औ अन्योन्याभावका तौ जैसे प्रागमावादिकनतें विरोध नहीं तैसें स्वप्रतियोगिसेंभी विरोध नहीं, औ विचार करें तौ अन्योन्याभावका अन्यभावनतें यथपि विरोध नहीं तथापि अपनें प्रतियोगितें अन्योन्याभावकाही विरोध है. औ बहुत धंथनमें यह लिल्या है:-संसर्गाभावका प्रतियोगिसें विरोध है औ अन्योन्याभावका प्रतियोगिसैं विरोध नहीं किंतु प्रतियोगितावच्छेदक धर्मसैं िोध है. जैसें अत्रुचे घट होवें तिस कालमें भी घटका अन्योन्याभाव है. काहें ? भेदक् अन्योन्याभाव कहेंहें. घटवाला भूतलभी घटरूप नहीं किंतु घटसें भिन्न है. षट्सैं भिन्न कहिये घटके भेदवाला भूवल है. भेदवाला औ अन्यो-न्याभाववाला कहनेमें एकही अर्थ है, घटविना और सारे पदार्थ घट मिन हैं घटमें घटत्व रहेहै तहां घटका मेदरूप घटान्योन्याभाष रहे नहीं, घटविना और किसी पदार्थनमें घटत्व रहै नहीं तहां सारै घटका अन्योन्याभाव है, इसरीतिसें घटान्योन्याभावका घटतें विरोध नहीं, किंतु घटत्वसें विरोध है, तहां घटान्योन्याभावका प्रतियोगी घट है औ प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है. जाका अभाव होवै सो प्रतियोगी कहिये हैं, औ प्रतियोगीमें जो धर्म रहे सो प्रतियोगितावच्छेदक कहिये है. यद्यपि प्रतियोगीमैं रहनेवाले धर्म बहुत हैं, जैसे घटमें घटत्व है, औ पृथिवीत्व इच्यत्व पदार्थत्वादिक भी घटमें रहें हैं तिनमें पृथ्वीत्वादिकभी घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक हुये चाहियें

औ पृथ्वीत्वादिक घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक नहीं हैं. पृथिवी अन्योन्याभावका प्रतियोगिवावच्छेदक पृथ्वीत्व है, इव्यान्योन्याभावका प्रतिः योगितावच्छेदक द्रव्यत्वहै, घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिक नहीं हैं. औ घटक्रप प्रतियोगिमें तौ रहें हैं, यातें घटत्वकी नाई घटा-न्योन्याभावके पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिक प्रतियोगितावच्छेदक कहे चाहियें। तथापि अभाववोध रूपदके साथि प्रतियोगिबोधक पदके उचारण करें जिस धर्मकी प्रतीति होवे हैं सो प्रतियोगितावच्छेदक कहिये हैं. घटान्योन्याभावें कहनेमें प्रतियोगिबोधक घटपद है, तैसें 'पटो घटो न'' इसरीतिसेंभी प्रतियो-गिवोधक घटपद है, ताके उचारण करें घटत्वकी प्रतीति होने है पृथिवीत्व ब्रव्यत्वादिकनकी प्रतीति होवे नहीं; यातैं वटान्योन्याभावका प्रतियोगिता-बच्छेदक घटत्व है पृथिवीत्वादिक नहीं, औं "जलं पृथिवी न" इसरीतिसें कहें औ पृथिवी अन्योन्याभाव कहें तब प्रतियोगिनोधक पृथिवीपद ताके उचारण करे तौ पृथिवीत्वकी प्रतीति होवे हैं। तहां मतियोगिताव छिदक पृथिवीत्व है. "गुणो द्रव्यं न" इसरीतिसें कहें औ द्रव्यान्योन्याभाव कहें तब प्रतियोगिबोधक ब्रव्ययद है ताके उचारण करें ब्रव्यत्वकी प्रतीति है, तहां प्रतियोगितावच्छेदक द्रव्यत्व है; घटपदके उचारण करै घटत्वकी प्रतीति होने है पृथिवीत्वादिकनकी नहीं. यामें यह हेतु है:-घटपदकी घटत्व विशिष्टमें शक्ति है. जिस धर्मविशिष्टमें जा पदकी शक्ति होवै तिस धर्मकी ता पदसें त्रतीति होवै है; इसरीतिसें घटान्योन्याभावका श्रीतयोगितावच्छेदक घटत्व हैसी घटमें रहै है घटान्योन्याभाव घटमें रहै नहीं , घटसें भिन्न सकछ पदार्थनमें घटका अन्योन्याभाव रहेहै तहां घटत्व रहे नहीं; यार्ते घटत्वरूप प्रतियोगिताबच्छेदकर्ते घटान्योन्याभावका विरोध है औ घटरूप प्रतियोगिसैं विरोध नहीं औ संसर्गाभावका प्रति-योगिसें विरोध है, इसरीतिसें बहुत अंथकारोंनें लिख्या है. औ संसर्गा-भाव अन्योन्याभावके लक्षणभी इसी अर्थके अनुसारी करे हैं. प्रतियोगि-विरोधी जो अभाव सो संसर्गामाव कहिये है, औ महियोगिताव

च्छेदक विरोधीअभाव अन्योन्याभाव कहिये है. इस रीतिके लक्षण कहनेतेंभी अन्योन्याभावका प्रतियोगिसें अविरोधही सिद्ध होते हैं; औ चतुर्विध संसर्गाभावका प्रतियोगिसैंही विरोध सिन्द होवै है; परंतु बंथकार-नका यह समय छेस स्थूछदृष्टिसें है विवेकदृष्टिसें नहीं. काहेतें १ अत्यंताभावका जिसरीतिसें प्रतियोगितें विरोध है तिसरीतिसें अन्योन्याभाव काभी प्रतियोगितैं विरोध है. जा भुतल्मैं संयोगसंबंधतें घट होवे तिसी भूतलमें समवायसंबंधाविकक्त घटका अत्यंताभावकामी प्रतियोगिसें सर्वथा विरोध नहीं; किंतु जिस-संबंधसें प्रतियोगी होवे तत्संबंधाविच्छन अत्यंता-भाव होवै नहीं, यातें अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्टप्रतियो-गिसें विरोध है, प्रतियोगितावच्छेदकसंबंधतें अन्यसंबंधविशिष्टप्रतियोगिसें किसी अभावका विरोध नहीं, जिस संबंधसें पदार्थका अभाव कहिये सो प्रतियोगितावच्छेद्क संबंध कहिये है. अत्यंताभावके च्छेदक संबंध अनेक हैं, काहेतेंं शित अधिकरणमें एक संबंधसें जो पदार्थ होने तिसी अधिकरणमें अपरसंबंधाविष्ठन अत्यंताभाव तिस पदा-र्थका होवेहै. जैसे पृथिवीमें समवायसंबंधतें गंध होवे हैं, संयोगसंबंधतें कदीभी होवै नहीं, यातैं पृथिवीमैं गंथका संयोगसम्बन्धाविज्ञ अत्यंताभाव है, तहां प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है, जलमें संयोगसंबंधतें वा समवाय संबंधतें गंध नहीं, किंतु कालिकसंबंधतें जलमें भी गंध है, यातें जलमें गंधका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाष है औ समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है; तहां प्रथम अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है हितीय अभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है; औ कालिक-संबंधसें एक एक जन्यमें सारे पदार्थ रहें हैं; यातें इचणुकादिक्षप जलमें गंध होनेतें जलवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक नहीं, औ नित्यपदार्थमें कालिक संबंधमें कोई पदार्थ रहै नहीं, यातें परमाणु रूप जलमें गंधका कालिक संबंधाविन्छन्न अत्यंताभावभी हैं; यातैं परमाणुवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक संबंध है. इसरीतिसैं

अत्यंताभावके प्रतियोगितावच्छेदक संबंध अनेक हैं. अन्यअभावनका अतियोगितावच्छेदक संबंध एक एक है. जैसैं कपालमें वटका शागमाव है अन्यमें कहूं घटका प्रागमाव नहीं सो कपाछमें घटके प्रागमावका प्रतियो-गितावच्छेदक समवायसंबंध है. प्रागमावका प्रतियोगितावच्छेदक अन्य-संबंध नहीं. यत्संबंधाविच्छन्नपागमाव जाका जामें होते तासंबंधसें ताकी उत्पत्ति तिसमें होवेहै यह नियम है. कपालमें घटकी उत्पत्ति समवाय संबंधतें होवेहे अन्यसंबंधसें नहीं होवेहै; यातें कपालमें घटका समवाय-ंसंबंधाविच्छन्नप्रागभाव है. ताका प्रतियोगितावच्छेदक एक समवाय-.संबंध है. तैसें कपाळे समवायेन घटो नष्टः" ऐसी प्रतीति ध्वंसामावकी होवे हैं यातें ध्वंसका प्रतियोगितावच्छेदकभी एक समवायसंबंध है। तैसें सामयिकामावभी जन्यइव्यकाही होवे है, औ जन्यइव्यका औ संयोगसंबंधाविच्छन्न सामयिकाभावभी होते है. समवायसंबंधाविच्छन्न सामयिकाभाव अवसिद्ध है, यह पूर्व कही है; यार्ते सामयिकाभावकाभी अतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है, तैसे अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छे-दक एक अभेदसंबंध है, तिस अभेदकूं ही नैयायिक तादातम्यसंबंध कहेंहैं अभेदसंबंधाविच्छनाभावकूंही अन्योन्याभाव कहें हैं, अन्यसंबंधाविच्छ-स्नाभावकुं संसर्गाभाव कहेंहैं, अन्योन्याभाव कहें नहीं. इसरीतिसें अन्योन न्याभावका प्रतियोगितावच्छेकसंबंध एक तादात्म्यनामा अभेद है; और कोई संबंध अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक नहीं. औ प्रतियोगितावच्छे-दक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका अभावमें विरोध हैं। अन्य संबंधविशिष्टप्रति-योगीका तौ अत्यंताभावसेंभी विरोध नहीं यह निर्णीतही है. अन्योन्याभा-वका जो प्रतियोगितावच्छेदक अभेदसंबंधहै ता अभेदसंबंधसे अपने आत्मामें ही घट रहेंहें भूतलकपालादिकनमें अमेदसंबंधमें घट कदीभी रहे नहीं,जहां अमेदसंबंधसे घट नहीं रहै वहां सारे घटका अन्योन्याभाव है. औ अपने स्वरूपमें अभेदसंबंधसें घट रहे है. तहां घटका अन्योन्याभाव नहीं. इस रीतिसें प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका जैसें अत्यंताभावसें

विरोध है, तैसैं अन्योन्याभावसैंभी प्रतियोगितावच्छेदक संवन्धदिशिष्ट प्रतियोगीका विरोध स्पष्ट है. प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्टप्रतियो-**गिर्से** अत्यंताभावकी नाई अन्योन्याभावका विरोध स्वष्ट होनेतें प्रतियोगिर्से अविरोध कथन सकल अथकारोंनें विवेकनेत्रनिमीलनसें कहा है;यातें सकल अभावनका प्रतियोगिसें विरोध है. प्रथम प्रसंग यह है:-जहां भूतलादिक-नमें कदाचित घट होने कदाचित नहीं होने तहां चटका सामयिकाभाव है; अत्यंताभाव नहीं. काहेतें ? अभावका प्रतियोगिसें विरोध होने है सो विरोध पूर्वडक रीतिसें निर्णितहै;यातें भृतछमें संयोगसंबन्धतें घट होवे तब तौ घटका संयोगसंबन्धाविद्यन्न अत्यंताभाव नहीं; औ घटकूं उठायलेवे तब घटका संयोगसंबंधाविज्ञन्न अत्यंताभावहै ऐसा मानना होवैगा. यातैं भूतळेने घटके अस्यंताभावके उत्पत्तिनाश मानने होवें गे. उत्पत्तिनाश माने विना कदाचितः है कदाचित नहीं यह कहना अत्यंताभावमें संभव नहीं, सो उत्पत्तिनाश घटा-त्यंताभावके संभवें नहीं काहैतें ? जहां संयोगसम्बन्धतें घट नहीं तहां सारें घटका संयोगसम्बन्धाविक्र अत्यंताभाव है, सो घटका अत्यंताभाव सारे पदा-र्थनमें एक है नाना नहीं.काहेतें श्रितियोगिभेदसें अभावका मेद होवेहै.अधि-करणभेदसें अभावका भेद होवे नहीं यह तार्किकसिद्धांत है.जैसे घटाभाव पटाभावके प्रतियोगी भिन्न हैं सो अभाव भिन्न हैं। औ भूतलमें संयोगसम्ब-षतें घटात्यंताभाव है तैसें भूतळत्वमेंभी संयोगसम्बन्धतें घट नहीं है; वैसें षटत्वजातिमैंभी संयोगसम्बन्धतें घट नहीं,यातैं संयोगसम्बन्धाविज्ञन्न घटा-त्यंताभाव है तैसे पटत्वादिकनमैंभी संयोगसम्बन्धाविच्छन्न घटात्यंताभाव है. इस रीतिसैं अनंतअधिकरणमैं संयोगसंम्बन्धाविछन्न वटात्यंताभावहै तिसके अधिकरण यद्यपि अनंत हैं तथापि प्रतियोगी एक घट है; यातें संयोगसम्ब-धाविष्ठन्न घटात्यंताभाव एक है, परंतु भूतलत्व वटत्वादिक जातिसें तौ घटका संयोगसम्बन्ध कदीभी होनै नहीं; यातें भूतछत्व घटत्वादिक जातिमें घटका संयोगसम्बन्धाविच्छन्न अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित नित्य है, औ भृतलादिकनमें संयोगसम्बन्धतें कदाचित घट होवे है कदाचित नहीं होके

है, यातें घटकालमें भूतलवृत्ति घटात्यंताभाव नष्ट होवे है. औ घटके अप-सरणकालमें घटात्यंताभाव उपजे हैं; इसरीतिसें घटत्वादिज्यतिमें षटात्यंताभाव नित्य कहना सोई घटात्यंताभाव भूतळादिकनमें उत्पत्ति-नारावाला अनित्य है, यह कहना असंहत है; यतिं जहां संयोगसम्बन्धतें 🗸 कदाचित् घट होनै तहां वटशून्य कालमें घटका संयोगसम्बन्धाव-च्छिन्नाभाव कोई अनित्यअभाव मान्या चाहिये सोई साम्यिकाभाव कहिये है. औ तिसी भूतलमें समनायसम्बन्धतें कदाचित्रभी घट होने नहीं यातें घटका समवायसम्बधावच्छित्र अत्यंताभाव है. तैसें घटत्व भूतछत्वादिकनमें संयोगसम्बन्धतें कदाचित्भी घट होवै नहीं समवायसम्बन्धतेंभी कपाछिवना अन्यपदार्थमें घट होवें नहीं; यातें घट-त्वादिकनमें संयोगसम्बन्धाविछन्न घटात्यंताभाव है. औ समवायसम्बन्धा-विच्छन्न घटात्यंताभाव है सो अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित नित्य है; यातैं यह निष्कर्ष सिद्ध हुवा:-जहां कदाचित् संयोगसंबंधतें प्रतियोगी होवे कदाचित् नहीं होवेँ तहां संयोगसंबंधाविद्यनसामयिकाभाव कहियेहै. घटके सामयिकाभाव उत्पत्तिनाशवाले हैं; यातें प्रतियीगिभेदविनामी एक घटके सामयिकाभाव अनंत हैं औ जा संबंधेसें जहां घटकर प्रतियोगी कदीभी रहे नहीं तहां बटका तत्संबंधाविष्ठन्न अत्यंताभाव कहियेहै. सो अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित है यातें नित्य है; औ घटका संयोगसंबंधा-विच्छन्न अत्यंताभाव अनंत अधिकरणमें एक है. तैसें समवायसंबंधाव-च्छिन्न घटात्यंताभावभी अनंत अधिकरणमें एक है. किसी अधिकरणका नाशभी होय जावै तौभी सोई अत्यंतामाव अन्यअधिकरणमें रहेंहै यातें अत्यंताभावका नाश होवै नहीं. जैसे घटका समवायसंबंधाविच्छन अत्यं-ताभाव तंतुमेंहै तंतुत्वजातिमें है घटत्वमें है पटत्वमें है कपालत्वमें है एक कपा-लकूं त्यागिकै सारे पदार्थनमें है, तिनमें सारे समवायसंबंधावाच्छिन घटा-रयंताभाव एक हैं; तंतुआदिक अनित्यपदार्थनका नाश इयेभी तंतुत्वादिक नित्यपदार्थनमें सोई अत्यंताभाव रहै है, यातें अत्यंताभाव नित्य है औ

प्रतियोगिभेदसें अत्यंताभावका भेद होंवे है. जैसें घटात्यंताभावसें पटात्यं-ताभाव भिन्न है औ प्रतियोगितावच्छेदकसंबंधके भेदसें प्रतियोगिभेदविना-भी अत्यंताभावका भेद होवे है. समवायसंबंधाविच्छन्न गन्धात्यंताभावका औ संयोगसंबंधाविकाल अन्यात्यंताभावका प्रतीयोगी तौ एक गन्ध है; परंतु प्रतियोगितावच्छेदक संबंध दो होनेतें दो अभाव हैं. जो दो नहीं होवैं एकही मानैं तौ पृथ्वीमैं समवाय संबंधाविच्छन्न गन्धात्यन्ताभावके नहीं होनेतें संयोगसंबंधाविच्छन्न गन्धात्यंताभावभी नहीं होवैगा जो ऐसैं कहैं पृथिवीमें संयोगसम्बंधावच्छित्र अत्यन्ताभावभी नहीं है तौ पृथिव्यां संयोगेन गन्धोनास्ति" ऐसी प्रतीति नहीं हुई चाहिये; यातैं पृथिवीमें संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यंताभाव है औं समनायसंबंधाव-च्छिन्न गन्धात्यंताभाव नहीं है, यातैं प्रतियोगीभेदतैं जैतैं अत्यंताभावका भेद होते है तैसे प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदतेंभी अत्यंताभावका भेद होवै है औ सामयिकाभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधके भेदविनाभी समयभेदमें भेद होते हैं. जैसे भूतलमें घटका संयोग जितनें होते नहीं तब घटका संयोगसंबंधाविच्छन्न सामयिकाभाव है औ भूतछमें घटका संयोग होवै तब घटके प्रथमसामयिकाभावका नाश होष जावै है. जब भूतलभैं षटकूं उठाय छेवैं तब घटका संयोगसंबंधाविच्छन्न सामयिकाभाव और उप में है. तिसी घटकूं भूतलमें फेरि ल्यावे तब दूसरा सामयिकाभाव नष्ट होंने हैं। फेरि तिस घटकूं उठाय छेवे तब तिसी घटका संयोगसंबंधाविच्छन -सामियकामाव और तृतीय उपजे है, इस रीतिसें प्रतियोगिमेदविना औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदविनाभी कालभेदसँ सामयिकाभावका होने हैं: यह सामयिकाभाव औ अत्यंताभावकी विलक्षणता स्पष्ट है: इसरीतिसै न्यायसंप्रदायमें पांच प्रकारका अभाव है.

नवीन तार्किककरि सामयिकाभावके स्थानमें अनित्यअत्यं-ताभावका अंगीकार औ तामें शंकासमाधान ॥ १० ॥ अो नवीन तार्किक सामयिकाभावकूं नहीं मानें हैं भूतलादिकनमें घटादिकनका जहां सामयिकाभाव कहा। है वहांभी सारै घटादिकनका अत्य-ताभाव है और जो भूवछादिकनमें घटादिकनका संयोगसंवंधाविछक्त अत्यंताभाव माननेमें दोष कहा।है, जाति गुणादिकनमें घटका संयोगसंवंधाविछक्त अत्यंताभाव नित्य है, औ भूवछादिकनमें तिसी घटका संयोगसंवंधाविछक्त अभाव अतित्य है सो नित्य अनित्य परस्पर भिन्न हैं एक नहीं, जातिगुणादिकनमें औं भूवछादिकनमें संयोगसंवंधाविछक्त घटाभावका भेद नहीं मानें तो नित्यता औ अनित्यवाक्षप जो विरोधी धर्म तिनका संकर होवेगा ? वाका समाधान इसरीतिसें गंगशोपाध्यायादिक नवीन करें हैं:—भूवछादिकनमेंभी घटका संयोगसंवंधाविछक्त अभाव अनित्य नहीं, किंतु नित्य है, जब भूवछमें घटका संयोगसंवंधाविछक्त अभाव अनित्य नहीं, किंतु नित्य है, जब भूवछमें घटका संयोग होवे तिस काछमें भी घटका संयोगसंवंधाविछक्त अत्यन्ताभाव केवछान्वयी है, जाका अभाव कहूं न होवे किंतु सकछ पदार्थनमें सर्वदा रहे सो केवछान्वयी कहिये है.

और जो यह शंका होवै:—संयोगसंबंधतें घटके होनेतें संयोगसंबंधाव-च्छित्र घटारयंताभाव मानोगे तौ संयोगसंबंधतें घटवाले भूतल्यें 'संयोगन घटो नास्ति'' ऐसी प्रतीति हुई चाहिये.

ताका यह समाधान करेंहै:—ययपि संयोगसंबंधतें घटवाले भूतलमेंभी निर्घट भूतलकी नाई संयोगसंबंधाविद्यन्न अत्यंताभाव घटका है, तथापि निर्घटभूतलमें तो '' संयोगन भूतले घटो नास्ति'' ऐसी प्रतीति होने है, औ सघट भूतलमें उक्त प्रतीति होने नहीं. काहेतें ? उक्त प्रतीतिका विषय केवल घटका अत्यंताभाव नहीं है किंतु भृतलसंबंधी घटके आधारकालतें अतिरिक्त काल औ संयोगसंबंधाविद्यन्न घटात्यंताभाव ये दोनूं जहां होनें तहां ''संयोगन घटो नास्ति''ऐसी प्रतीति होनेहैं. भृतलमें संयोगसंबंधतें घट नहीं होने तब भूतलसंबंधीघटाघार काल नहीं है किंतु भृतलभंतंबंधी जो घट ताका अनाधारकाल है; यातें भृतलसंबंधी घटके आधारकालसें अतिरिक्त काल

है. औ संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभावहै, यातै ''संयोगेन घटो नास्ति ऐसी प्रतीति होवैहै, औ जहां भूतलमें संयोगसम्बन्धतें घट है वहांभी अत्यंता-भावकूं नित्यता होनेतें संयोगसम्बन्धावच्छिन्न वटात्यंताभाव तौ है परंतु भूवल सम्बंधी जो घट ताका आधार काल है, यातें भूतलसंबंधी घटाधारकालसें अतिरिक्त काल नहीं हैं; यातें संयोगसम्बन्धतें वट होनेतें "संयोगेन भूतले बटो नास्ति" ऐसी प्रतीति होनै नहीं, इसरीतिसें अत्यंताभाव तौ सारे देशमैं प्रतियोगीके होनेतें औ नहीं होनेतें सर्वदा रहे हैं, परंतु अभावका घटादिक प्रतियोगिका संबंधि जो भूतलादिक अनुयोगी ताका आधारकाल प्रतियोगीके होनेतें होवे है. प्रतियोगिसंबंधी अनुयोगीके आधारकालसें अवि-रिक्त काल होवे है नहीं, यतिं प्रतियोगी 'नास्ति' ऐसी प्रतीति प्रतियोगीके होनेतें होवे नहीं औ प्रतियोगी नहीं होवे तब प्रतियोगिसंबंधी अनुयोगीके आधारकाल्से अतिरिक्तकाल औ अत्यंताभाव दोनूं हैं, यातें "भूतले सयो-गेन घटो नास्ति"ऐसी प्रतीति होवै है.इसरीतिसें जहां प्राचीन सामयिकाभाव मानें हैं तहांभी सारे अत्यंताभाव है औ अत्यंताभावकूं अनित्यता होवे नहीं. औ उक्तकालके अभावतें प्रतियोगीके होनेतें अत्यंताभावकी प्रतीति होवें नहीं,

#### नवीनतार्किकके उक्तमतका खंडन ॥ ११ ॥

यह नवशंथकारों का मत है सो समीचीन नहीं. प्राचीनमतही समीचीनहैं कहाँ तैं? प्रतियोगीके होनेतें अत्यंतामाव मानें तो प्रतियोगी अभावका परस्पर विरोध है या कथाका उच्छेद हुया चाहिये. और जो नवीन ऐसें कहें विरोध हो प्रकारका होवे हैं:—एक तो सहानवस्थानरूप होवे है औ दूजा सहाप्रतीतिरूप विरोध होवे है. एक अधिकरणमें एक कार्लमें नहीं रहें तिनका सहानवस्थानरूप विरोध कहिये है. जैसें आत्प शीतताका है. ऐसा विरोध अभाव प्रतियोगीका नहीं है. काहतें? प्रतियोगीके होनेतें अत्यंताभाव रहे है, किंतु अभाव प्रतियोगीका सहाप्रतीतिरूप विरोध है. एक कार्लमें एक अधिकरणमें जिनकी प्रतीति न होवे तिनका सहाप्रतीतिरूप विरोध

क्हिये है. प्रतियोगीके होनेतें अत्यंताभावकी प्रतीति होवे नहीं, यातें प्रतियो-गी अभावका सहामतीतिरूप विरोध है. सहानवस्थानरूप विरोध नहीं, इस-रीतिसें नवीनका समाधान सर्व छोकशास्त्रतें विरुद्ध है. काहेतें १ अभावका अभाव प्रतियोगी कहिये हैं. जहां अभाव न होवै तहां अभावका अभाव होंने हैं. जैसें घटनाले देशमें घटका अभाव नहीं है किंतु घटाभावका अभाव है सोई घट है औं घटाभावका प्रतियोगी है, इस रीतिसैं अभावके अभावकूं सर्व शास्त्रनमें प्रतियोगी कहैं हैं; नवीन रीतिसैं सो कथन असं-गत होवैगा. काहेतें ? नवीन मतमें घटवालें देशमें घटका अभावभी है यातें घटाभावका अभाव कहना वनें नहीं. यचि विश्वमाण रीतिसें घटतें भिन्नही घटाभावाभाव है घटरूप नहीं तथापि घटके समनियत घटाभावाभाव है, यह वार्ता निर्विवाद है. औ नवीन रीतिसें घटवाळे देशमें घटाभाव है यातैं घटाभावका अभाव नहीं होनेतें दोनूंकी समनियतता संभव नहीं यातें नवीनमृत शास्त्रविरुद्ध है औं प्रतियोगी अभाव समानाधिकरण नहीं यह सर्व छोकमें प्रसिद्ध है; ता छोकप्रसिद्ध अर्थका नवीन कल्प-अत्यंताभाव मानना नासें बाध होवेगा औ घटके अधिकरणमें घटका प्रमाणशून्य है, किसी प्रमाणसें सिद्ध होवे नहीं. जहां वट नहीं है तहां 'घटो नास्ति" इस प्रतीतिसें अत्यंताभाव सिद्ध होये है. घटवाछे देशमें 'घटो नास्ति" ऐसी मतीति होने नहीं औं कोई मतीति घटनाळे देशमें अत्यंताभावकी साधक है नहीं यातें प्रतियोगिदेशमें अत्यंतामानका अंगीकार प्रमाणसिद्ध नहीं उलटा घटवाळे देशमें "घटात्यंताभावो नास्ति" ऐसी मतीति होवै है. वा प्रतीतिसें विरुद्ध अत्यंताभावका अंगीकार है, औ घटवाले देशमें जो घटात्यंताभावकं माने ताकं वृद्धिवांछाकरिके चले प्ररुपका मूलभी नष्ट होयगया इसन्यायकी शावि होवैगी. काहेतें १ अत्यंताभावकूं केवला-न्वयी साधनेवास्ते औ नित्यता साधनेवास्ते घटवाछे देशमें घटात्यंताभाव मान्या है, परंतु घटवाछे देशमैं घटात्यंताभाव मानें सो अत्यंताभावही निष्फल औ निष्प्रमाण होय जावैगा. तथाहि सर्व पदार्थनका फलव्यवहार सिद्ध है.

'धटो नास्ति' इसव्यवहारकी सिद्धिविना और तौ घटात्यंताभावका फल संभवै नहीं, उक्तन्यवहारकी सिब्बिही फल है, औ 'घटो नास्ति' या प्रतीतिसेंही घटात्यंताभाव सिद्ध होवै है उक्तप्रतीतिविना घटात्यंताभावके होनेमें कोई प्रमाण नहीं. नवीन मतमें घटात्यंताभावतें 'घटो नास्ति ' इस व्यवहारकी सिद्धि होवे नहीं; किंतु घटसंबंधी भूतलाधिकरणकालतें अतिरिक्त कालसें उक्त-व्यवहारकी सिद्धि होवे है. काहेतें ? घटसंबंधी भूतलाधिकरणकालतें अतिरिक्तकाल होवे तब 'घटो नास्ति ' यह प्रतीति होवे है. घटसंबंधी भृतलाधिकरण काल होवै तब " घटो नास्ति " ऐसी प्रतीति होवै नहीं, इसरीतिसें 'घटो नास्ति' या प्रतीतिसें घटसंबंधी भृतलाधिकरण-कालतें अतिरिक्त कालकी सिद्धि होते है, घटात्यंतामावकी सिद्धि होते नहीं. प्रतीतिकी नाई 'घटो नास्ति' इस व्यवहारकी सिव्हि नवीनमतमें बटात्यंताभावसें होवे नहीं, किंतु उक्तकालसें 'घटो नास्ति' यह व्यवहार होवे हैं; यातें घटात्यंतामाव नवीनमतमें निष्फळ औ निष्प्रमाण है. शब्द-प्रयोगकुं च्यवहार कहें हैं, ज्ञानकुं प्रतीति कहें हैं, इसरीतिसें नवीनमतसें अत्यंताभावकुं नित्यता माननेवास्तै प्रतियोगीवाछे देशमें अत्यंताभाव मानें तीं मूळतें अत्यंताभावकी हानि होवेगी, यातें घटवाले देशमें घटात्यंता-भाव संभव नहीं. औ जहां भृतलमें कदाचित घट होवे तहां अत्यंताभाव होंवे तो अत्यंताभाव यह संज्ञाभी निरर्थक होवेगी. जहां अत्यंताभाव होवें तीनि कालमें प्रतियोगी न होवें सो अत्यंताभाव संज्ञाकी रीतिसें सिद होवे है. यातें जहां कदाचित प्रतियोगी होवे कदाचित न होवे तहां त्रिकालमें प्रतियोगीका अभाव नहीं यातें अत्यंताभाव नहीं तासें भिन्न कोई अभाव है ताकूं सामयिकाभाव कहें हैं.

न्यायसंत्रदायमें घटके प्रध्वंसके प्रागभावकी घट औ घटप्रागभावरूपता ॥ १२ ॥

इस रीतिसँ च्यारिमकारका संसर्गामाव औं अन्योन्यामाव मिलिकै यांच प्रकारका अभाव है; सो अभाव एक एक दो प्रकारका है:--एक भावप्रतियोगिक होवै है दूसरा अभावप्रतियोगिक होवे है. भावका अभाव भावप्रतियोगिक अभाव कहिये हैं, अभावका अभाव अभावप्रतियो-गिक अभाव कहिये है, जैसे प्रागभाव दो प्रकारका है, घटादिकनका कपालादिकनमें प्रागभाव भावप्रतियोगिक है, जैसे भावपदार्थका प्राग-भाव है तैसे अभावकाभी प्रागभाव होवे है, परंतु सादिपदार्थनका प्रागभाद होंवे है अनादिका प्रागभाव होवे नहीं. अत्यंताभाव अन्योन्याभाव प्रागभाव तौ अनादि हैं; यातें तिनका तौ प्रागभाव संभवे नहीं प्रध्वंसाभाव अनंतं तौ है परंतु सादि है यातें प्रध्वंसाभावका प्रागमाव होवै है; सो प्रध्वंसाभावका प्रागभाव प्रतियोगिरूप औ प्रतियोगीका प्रागभावरूप होवे है. जैसें गुद्गरा-दिकनतें घटका नाश होवै ताकूं घटका प्रध्वंसाभाव कहें हैं; सो प्रध्वंसाभाव महरादिजन्य है. मुहरादिकनके व्यापारतें पूर्व घटकालमें औ घटके प्राग-भाव कारुमें नहीं होनेतें सादि है, यातें मुद्ररादिन्यापारतें पूर्व घटध्वंसका श्रागभाव है सो ध्वंसका प्रागभाव बटकालमें है औ घटकी उत्पत्तिसें पूर्वघट-के प्रागभाव कालमें है, यातें घटध्वं सका प्रागभाव घटकालमें ती घटका है औ घटकी उत्पत्तिसें पूर्व घटका प्रागमावस्त्रप है; इसरीतिसें घटम्बंसका शागभाव घट औ घटके प्रागभावके अंतर्भूत हैं। तिनतें न्यारा नहीं, यह सांप्रदायिक मत है.

## उक्तमतका खंडन औ घटप्रध्वंसके अभाव-प्रतियोगिक प्रागभावकी सिद्धि ॥ ३३ ॥

परंतु यह मत युक्तिविरुद्ध है:—काहेतें ? घट तौ भावरूप है औ सादि है घटका प्रागमाव अभावरूप है औ अनादि है. एकही घटघ्वंसप्रागमावर्कू कदाचित्मावरूपता कदाचिदमावरूपता कहना विरुद्ध है, तैसें कदा-चित् सादिरूपता औ कदाचिदनादिरूपता कहनाभी विरुद्ध है औ घटकालमें ''कपाले समवायेन घटोऽस्ति, घटप्रघंसो नास्ति" इस रीतिसें विधिरूप औ निषेधरूप दो प्रतीति विलक्षण होवेंहैं तिनके विषयी परस्पर विलक्षण दो पदार्थ मानने चाहियें. तैंसैं घटकी उत्पत्तिसें पूर्वभी "कपाले घटो नास्ति, घटमध्वंसो नास्ति" इसरीतिसें दोप्रतिति होवें हैं. यद्यपि सो दोनूं प्रतिति निषेधमुख हैं तथापि निलक्षण हैं. काहेतें ? प्रथम प्रतितिमें तो नास्ति कहनेसें प्रतीति जो होवेहै अभाव ताका प्रतियोगी घट प्रतीत होवेहै. औ दूसरे प्रतीतिमें नास्ति कहनेसें प्रतीत हुवे अभावका घटपध्वंस प्रतियोगी प्रतीत होवेहैं, यातें प्रतियोगीका भेद होनेतें घटपागभावका घटपध्वंस प्रतियोगीका भेद होनेतें घटपागभावका घटपध्वंस प्रागमावका अभेद संभवे नहीं, किंतु घट औ ताके प्रागमावतें घटपध्वंसका प्रागमाव व्यारा मानना योग्य है अनुभवसिद्ध पदार्थका लाघववलसें लोप संभवे नहीं, यातें सांप्रदायिक रीतिसें घटपध्वंसप्रागमावका घट औ ताके प्रागमावमें अंतर्भाव मानें तो लाघवभी अकिवतकर है. इसरीतिसें प्रधंसाभावका प्रागमाव अभाव समावप्रतियोगिक प्रागमाव अभाव है.

# सामयिकाभावके त्रागभावकी अभावप्रतियोगिता ॥ १२ ॥

तैसें सामयिकामाव भी सादि होते हैं; ताका प्रागमावभी अभावप्रति-योगिक प्रागमान होतेहैं.

> प्राचीनप्रागभावके प्रध्वंसकी प्रतियोगि प्रतियोगी औ प्रतियोगिप्रतियोगीके ध्वंसमें अंतर्भावका नवी-नकरि खंडन औ ताकी अभावप्रतियोगिता ॥१५॥

औ प्रध्वंसाभावभी अत्यंताभाव अन्योन्याभावका तौ होवे नहीं. काहेतें १ दोनूं अभाव अनादि अनंत हैं तैसें प्रध्वंसाभावभी अनंत है. ताकाभी
प्रध्वंस संभवे नहीं, परंतु प्रागमाव औ सामयिकाभावका प्रध्वंस होवे है.
सामदायिक रीतिसें प्रागमावध्वंसभी प्रतियोगिप्रतियोगी औ प्रतियोगिप्रतियोगीके ध्वंसके अंतर्भृत है तिनतें पृथक् नहीं. जैसें घटके प्रागमावका
ध्वंस होवे है. सो घटकाठमें औ घटके ध्वंसकाठमें है. घटकाठमें तो घटनामभावकाध्वंसप्रतियोगीस्वरूपहै. काहेतें १ घटमागमावके ध्वंसका प्रतियोगी घटन

प्रागमावका है औ घटप्रागमावका प्रतियोगी घट है. यार्ते घटकाछमें घटप्रागमावका घ्वंसप्रतियोगिका प्रतियोगीस्वरूप है, औ मुद्गरादिकनतें घटका नाश होने तिसकाछमें भी घटप्रागमावका घ्वंस है औ घट है नहीं यार्ते तिसकाछमें घटप्रागमावका घ्वंसप्रतियोगि प्रतियोगीका घ्वंसरूप है. काहेतें ? घटप्रागमावघ्वंसका प्रतियोगी जो घटप्रागमाव ताका प्रतियोगी घट है। ता घटका घ्वंसही घट प्रागमावका घ्वंस है. घटघ्वंसतें पृथक् घटप्रागमाव ध्वंस नहीं. इसरीतिसें प्रागमावका घ्वंस कदाचित अपने प्रतियोगीका प्रतियोगीका प्रतियोगीका प्रतियोगीका हे औ कदाचित अपने प्रतियोगीके प्रतियोगीका घवंसर है प्रागमावघ्वंस पृथक नहीं.

ं यह सांभदायिक रीतिभी युक्तिविरुद्ध है. काहेतें १ घट तौ सांत है. औ भावरूप है. औ घटध्वंस अनंत है अभावरूप है. एकही घटपागभाव ध्वंसकूं सांत औं अनंतसें अभेदकथन तैसें भाव औं अभावसें अभेद कथ-न विरुद्ध है. औ घटकी उत्पत्ति होवै तब 'घटो जातः ' औ घटपाग-भावी नष्टः 'इसरीतिसैं दो विलक्षणपतीति होवेंहैं; तिनमैं 'घटो जातः' या प्रतीतिका विषय उत्पन्न घट है औ 'घटपागभावो नष्टः' या प्रतीतिका विषय घटपागथावका ध्वंस है. तिनका अभेदकथन संभवे नहीं.तैसैं मुद्ररादिक-नर्से घटका ध्वंस होनेसें ही ऐसी प्रतीतिहोवेहै 'इदानीं घटध्वंसी जातः, घटपा-गभावध्वंसः पूर्वं घटोत्पत्तिकाले जातः " वहां वर्तमानकालमें घटध्वंसकी उत्पत्ति औ 'अतीतकालमें घटप्रागमावध्वंसकी उत्पत्ति सिद्ध होवे है. वर्तमानकालमें उत्पत्तिवालेसें अतीतकालकी उत्पत्तिवालेका अभेद संभवें नहीं, यातें घटमागमावका ध्वंस घट औ घटके ध्वंसतें पृथक् है. यद्यपि वेदांतपरिभाषादिक अद्वेत अंथनमैंभी ध्वंसप्रागभाव और प्रागभावका ध्वंस पृथक् नहीं छिसे किंतु पूर्वोक्तन्यायसंपदायकी रीतिसें अंतर्भावही लिख्या हैं, तथापि श्रुति सूत्र माध्य तौ इसनिरूपणमें उदासीन हैं; यातैं जैसा अर्थ युक्ति अनुमनके अनुसार होने सो मानना चाहिये. युक्ति अनु-

भवसें विरुद्ध आधुनिक प्रंथकारछेंस प्रमाण नहीं, यातें पूर्व उक्त अर्थ-प्रमाणविरुद्ध नहीं, उछटा पृथक् माननाही युक्ति अनुभवके अनुसार है. इस रीतिसें प्रागमावका ध्वंस अभावप्रतियोगिक प्रध्वंसाभाव है.

# चटान्योन्याभावके अत्यंताभावकी घटत्वरूपता औ तामैं दोष ॥ १६ ॥

सामियकाभाव केवल द्रव्यकाही होवे है यह पूर्व प्रतिपादन किया है यातें अभावपतियोगिक सामयिकाभाव अपसिद्ध है. अभावपतियोगिक अत्यंताभावके तौ अनेक उदाहरण हैं. कपालमें घटका प्रांगभाव औ प्रध्वंसाभाव है तंतुमें नहीं; यातें तंतुमें घटपागभावका अत्यंताभाव है औ चटप्रध्वंसाभावका अत्यंताभाव है तैसे कपालमें घटका साम-विकाभाव भौ घटका अत्यंताभाव नहीं यातें कुपाछमें घटके सामयि-काभावका अत्यंताभाव है औ घटात्यंताभावका अत्यंताभाव है, तैर्से कपाछमें कपाछका अन्योन्याभाव नहीं. तहां कपाळान्योन्याभान वका अत्यंताभाव है. तैसें घटमें घटका अन्योन्याभाव नहीं, तहां चटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है, परंतु अन्योन्याभावका अत्यंता-भाव पृथक् नहीं, किंतु अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्महर है. जैसैं घटान्योन्यामानका प्रतियोगितावच्छेदक धर्म घटत्व है सो केवल घटमैंही रहैहै औ घटान्योन्याभावका अत्यंताभावभी घटमैंही रहै है घटसैं मिन्न सकलपदार्थनमें घटान्योन्याभाव रहै है; यातें घटान्योन्याभावका अत्यताभाव घटसें भिन्नपदार्थनमें रहे नहीं. इस रीतिसें घटत्वके संमनियत घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव होनेतें घटत्वस्पही घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है.

ं इस रीतिका प्राचीन छेसभी श्रद्धायोग्य नहीं. काहैतें ? "घटे समवा-येन घटत्वम्" या प्रतीतिका विषय घटत्व है औं "घटे घटान्योन्याभावो नास्ति<sup>17</sup> या प्रतीतिका विषय घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है यातें अन्योन्याभावका अत्यंताभाव अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदकः धर्मरूप नहीं तासें पृथक ही अभावरूप है.

> अत्यंताभावके अत्यंताभावकी प्रथमात्यंताभावकी प्रतियोगिरूपताका प्रतिपादन औ खंडन ॥ १७॥

तैसें अत्यंताभावके अत्यंताभावकुं भी प्रथम अभावका प्रतियोगिरूष प्राचीन मानें हैं ताका खंडन तौ नवीन न्याययंथनमें स्पष्ट है, तथाहि:-जहां घट कदीभी न होने तहां घटका अत्यंताभाव है, जहां घट होने तहां वटात्यंताभाव नहीं है, यातें ताका अत्यंताभाव है. इसरीतिसैं घटात्यं-ताभावका अत्यंताभाव प्रथमात्यंताभावका प्रतियोगी जो घट ताके समनियत होनेतें घटस्वरूप है वासें पृथक् नहीं। औ घटात्यंताभावकाः अत्यंताभाव घटकर नहीं मानैं, पृथक् मानैं, तौ अत्यंताभावनकी अनवस्था होवेगी. जैसे पटात्यंताभावका अत्यंताभाव पृथक् है तैसे द्वितीय अत्यंताभावका तृतीय अत्यंताभाव, तृतीयका चतुर्थ अत्यंताभाव, ताका पंचम, इसरीतिसे अत्यंताभावनकी कहूं समाप्ति न होवे ऐसी अनन्त थारा होवैंगी. औ दितीय अत्यंतामावकूं प्रथम अत्यंतामावका प्रतियो-गिरवरूप गार्ने तब अनवस्था दोष नहीं. काहेतें ? घटात्यंताभावका अत्यं-ताभाव घटकाप मानैं दितीयात्यन्ताभावका अत्यंताभावभी घटात्यंताभा-वही है, काहेतें ? दितीय अत्यंताभाव घटका है, यातें ताका अत्यंता-भाव घटकाही अत्यंताभाव है. तैसें तृतीय अत्यंताभावका चतुर्थ अत्यंता-भाव फेरि घटका है, चतुर्थ अत्यंताभावका पंचम अत्यंताभाव घटात्यंता-भावरूप है, इस रीतिसैं प्रतियोगी और एक अत्यंताभावके अंतर्भृत सारे अत्यंताभाव होवे है. अनवस्था दोष होवे नहीं; यातें अत्यंताभावका अत्यं-ताभाव प्रथमात्यंताभावका प्रतियोगीस्वरूप प्राचीनोंनै मान्या है. तहां नवीन यंथकारोंने यह दोष छिल्याहै:- जहां भूतकमें घट होते

तहां '' भूतले घटो नास्ति, भूतले घटात्यंतामानो नास्ति" इसरीतिसँ शिलक्षण प्रतीति होने है. विधिमुख प्रतीति औं निषेधमुख प्रतीतिका एक विषय संभवे नहीं, यातें विधिमुख प्रतीतिका निषय घट है और निषेधमुख प्रतीतिका विषय घटात्यंताभावका अत्यंताभाव है सो घटकप नहीं, किंतु अभावकष है यातें घटसें पृथक् है.

औ द्वितीय अत्यंतामावकूं पृथक् मानें तौ अनवस्था दोप कह्या है. त्ताका यह समाधान है:-द्वितीय अत्यंताभाव प्रथम अत्यंताभावके प्रतियो-गीके समनियत है औ तृतीयाभाव प्रथमाभावके समनियत है औ प्रतियो-गीके समान देशमें जो दितीयाभाव ताके समनियत चतुर्थाभाव है. प्रथम वृतीयके समनियम पंचम अभाव है; इसरीतिसैं युग्मसंख्याके सारे अभाव द्वितीपाभावके समनियत हैं; औ विषम संख्याके सारे अभाव प्रथमाभावके समनियत हैं. तहां द्वितीयाभाव यद्यपि प्रतमाभावके प्रतियो-गीके समनियत है, तथापि भाव अभावकी एकता वनैं नहीं; यातैं घटके समिनयतभी घटात्यंतामावाभाव घटसें पृथक् है, औ प्रथमाभावके सम-ानियत तृतीयाभाव तौ प्रथमाभावस्वरूप है पृथक् नहीं. काहेतें १ ' वटो नास्ति' ऐसी निषेधमुख प्रतीतिका विषय प्रथमाभाव है, औ 'घटात्यंता-भाषाभावो नास्ति<sup>?</sup> ऐसी निषेधमुखप्रतीतिकाही विषय तृतीयाभाव है, यातैं त्त्रतीयाभाव प्रथमाभावरूप है, तैसें ' घटात्यंताभावो नास्ति ' ऐसी निषेध-मुख भतीतिका विषय द्वितीयाभाव है औं 'तृतीयाभावो नास्ति' इसरीतिसैं चतुर्थाभावभी निषेधमुख प्रतीतिका विषय है; यातें दितीयाभावके सम नियत चतुर्थाभाव द्वितीयाभावरूप है; परंतु घटके समनियतभी द्वितीया-भाषाभावरूप घटसें पृथक् अभावरूप है; इसरीतिसें प्रथमाभाव औ द्विती-ऱ्याभावके अंतर्भूत सारी अभावमाला होने है अनवस्था दोष नहीं.

ययपि प्राचीन रीतिसैं प्रतियोगी औ अभावके अंतर्भूत सारे अभाव होवेहैं यातें एकही अभाव मानना होवेहै. नवीन रीतिसें दो अभाव मानना होवें हैं, यातें नवीनमतमें गौरव है तथापि भावाभावकी एकता वर्ने नहीं. यातें प्राचीनमत प्रमाणविरुद्ध है, औ नवीनमत अनुभवानुसारी है, यातें प्रमाणसिद्ध गौरव दोषकर नहीं; इसरीतिसें घटात्यंतामावका अत्यंतामावभी अभावप्रतियोगिक अभाव है; इसरीतिसें अभावप्रतियोगिक संस-र्गाभावके उदाहरण कहे.

#### अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके इदाहरण औ इकार्थका अनुवाद ॥ १८ ॥

औ अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके उदाहरण अति स्पष्ट हैं. जैसें प्रागमावका अन्योन्याभाव प्रागमावमें नहीं औ सक्छ पदार्थनमें है, काहेतें ? भेदकुं अन्योन्याभाव कहें हैं, स्वरूपमें भेद रहे नहीं. स्वरूपातिरिक्त सबेमें सबेका भेद रहेहै, यातें प्रागमाविष्मप्रपार्थनमें प्रागमावका अन्योन्याभाव है, अत्यंताभाव है प्रध्वंसाभाव हैं भिन्नमें प्रध्वंसाभावका अन्योन्याभाव है, अन्योन्याभाव हैं, अन्योन्याभाव हैं अन्योन्याभाव हैं अन्योन्याभाव को सारे भावपदार्थ हैं. काहेतें ? संसर्गाभाव औं भावपदार्थ अन्योन्याभावरूप नहीं, यातें अन्योन्याभाव हैं. जो जातें भिन्न होवे तामें तिसका अन्योन्याभाव होवेहै. यातें संसर्गाभाव कें और सक्छ भाव पदार्थनमें अन्योन्याभाव कें सर्गाभाव हैं.

इसरीतिसें पंक्विध अभावभें सामयिकाभाव तो केवल इव्यकाही होनेहैं यातें अभावप्रतियोगिक है नहीं. च्यारि अभावनके अभाव प्रतियोगिकके उदाहरण कहे. अभावप्रतियोगिक अभावकुं कितनी जगहमें प्राचीनभावकर मानेहें. जैसें घटप्रागभावके ध्वंसकुं घटकर मानेहें, घटध्वंसके प्रागमावकुं घट मानेहें, घटान्योन्याभावके अत्यंताभावकुं घटत्व मानेहें, घटात्यंताभावके अत्यंताभावकुं घटत्व मानेहें, घटात्यंताभावके अत्यंताभावकुं घट मानेहें, ताका खंडन कच्या, यातें अभावप्रति, योगिकभी अभाव है औ भावप्रतियोगिक अभाव तो अतिप्रसिद्ध है. इसरीतिसें अभावका निरूपण न्यायशास्त्रकी रीतिसें किया औं कहं प्राचीन-प्रतमें वा नवीनमतमें दोष कहे सोभी न्यायकी मर्यादा छेके दोष कहें.

### उक्त न्यायमतमें वेदांतसें विरुद्धं आशंकाप्रदर्शन औ अनादिप्रागभावका खण्डन ॥ १९ ॥

भी उक्त प्रकारसें अभावका निरूपण वेदांतशास्त्रसेंभी विरुद्ध नहीं.
ओ जितना अंश वेदांतिक्छ है सो दिखावेंहें. कपालमें घटके प्रागमावकूं
अनादि कहें हैं सो प्रमाणविरुद्ध है, यातें वेदांतक अनुसारी नहीं. काहतें ?
घटप्रागमावका अधिकरण कपाल सादि औ प्रतियोगी घटभी सादि प्रागमावकूं
अनादिता किसरीतिसें होवे औ मायामें सकल कार्यके प्रागमावकूं
अनादिता कहें तो संभवे है काहतें ? माया अनादि है, परंतु मायामें कार्यका
प्रागमाव प्रानना व्यर्थ है, औ सिद्धांतमें इप्टभी नहीं.काहतें ? घटकी उत्पत्ति
कपालमें होवेह अन्यमें नहीं, वैसें पटकी उत्पत्ति कंपलमें होवेह क्ष्मणलमें नहीं. यातें घटका प्रागमाव कपालमें है तंतुमें नहीं. पटका
प्रागमाव तंतुमें है कपालमें नहीं. जाका जिसमें प्रागमाव है ताकी तिसमें
उत्पत्ति होते है, अन्यमें होते नहीं. सर्वसें सर्व कार्यकी उत्पत्ति एत होवे
इस वासतें प्रागमावका अंगीकार है.

औ मुख्य प्रयोजन प्रागमावका नैयायिक यह कहें हैं:—कपाछ तंतुआदिकनके घटपटादिक परिणाम तो हैं नहीं; किंतु कपाछमें घटका आरंभ
होने हैं तंतुमें पटका आरंभ होने है औ घटपटादिक होनें तन पूर्वकी नाई
कपाछ तंतुभी नियमान रहें हैं. जो परिणामनाद होने तो घटाकारकूं प्राप्तहुर्या
पाछ स्वरूपमें कपाछ रहे नहीं. तैमें पटाकारकूं प्राप्त हुयां पाछ तंतु रहे
नहीं, सो परिणामनाद तो है नहीं, आरंभनाद हैं. कपाछ ज्यूं का त्यूं रहेहैं
औ अपनेंमें घटकी उत्पत्ति करेहैं. जन घट उत्पन्न होयछने तनभी घटकी
सामग्री पूर्वकी नाई बनी रहेहैं. परिणामनादमें तो कार्यकारणही कार्यरूपक् प्राप्त होने हैं, याते घटरूपकूं प्राप्त हुयां कपाछ घटकी सामग्री नहीं
औ आरंभनादमें उपादानकारण अपनें स्वरूपकूं त्यागै नहीं, उपादानसें भि-

न्त्र कार्यकी उत्पत्ति होवे हैं, अपने स्वरूपसें उपादानकारण बन्या रहे है, यातें घटकी उत्पत्ति हुयांभी ज्यूंकी त्यूं सामग्री होनेतें फेरि घटकी उत्पत्ति चाहिये ययपि एक घटकी उत्पत्ति इयां अन्यघटकी उत्पत्तिमें तौ प्रथम घट प्रति-यंपक है घटमें निरुद्ध कपालमें अन्यघटकी उत्पत्ति होवे नहीं तथापि प्रथम उत्पन्न घटकी फ़ोरे उत्पत्ति हुयी चाहिये. जो मथम उत्पत्तिकी फ़ोरे उत्पत्ति मानें तौ जैसें उत्पत्तिकालमें "घट उत्पद्यते" यह व्यवहार होवे है,तैसें उत्पत्ति-कालतें उत्तरकालमेंभी ''घट उत्पचते'' यह व्यवहार हुया चाहिये. सिन्ह घटका जो आधारकाल सो घटकी उत्पत्तिकालसै उत्तरकाल है, सिद्ध घटके आधारकाळमें ''उत्पन्नो घटः" यह व्यवहार होवे है औ ''उत्पचते घटः'' ऐसा व्यवहार एक उत्पत्तिक्षणमें होवे है चटके आधार दितीयादि क्षणमें 'उत्पचते' ऐसा व्यवहार होवे नहीं. काहेतें १ वर्तमान उत्पत्तिवाळा घटहै यह अर्थ "घट उत्पचते" या कहनेसें प्रतीत होने है. उत्पन्नो घटः यह कहनेतें अतीत उत्पत्तिवाला घट है यह अर्थ प्रतीत होवे है. उत्पन्नकी उत्पत्ति मार्ने त्ती घटकी सिद्ध दशामैंभी कोई उत्पत्ति वर्तमान रहैगी; यातैं उत्पन्न घटमें भी 'उत्पवते घटः' ऐसा व्यवहार चाहिये, यातैं उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति नहीं देखनेतें घटकी उत्पत्तिकी सामग्री रहे है, ऐसा मानना चाहिये, वहां और सामग्री कपाछादिक तो हैं तिस घटका प्रागभाव नहीं रहे है. घटके भागभावका घट उत्पत्ति क्षणमें ब्वंस होवे हैं; सो घटका भागभाव घटकी उत्पत्तिमें कारण है, ताके अभावतें उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति होंने नहीं; यह प्रागभावका मुख्य प्रयोजन है.

सो मायामें घटादिकनके प्राग्नावका प्रथमप्रयोजन ते। समवै नहीं. काहेतें ? घटादिकनका साक्षात उपादान माया नहीं, किंतु कपाछादिक हैं औ मायाकूं सर्व पदार्थनकी साक्षात उपादानता सिद्धांतपक्षमें मानी है तौभी कार्यकी उत्पत्तिमें दूसरे कारणकी अपेक्षा करे नहीं. अद्भुतशक्ति मायामें है, यातें प्राग्नावादिहरूप अन्यकारणकी अपेक्षा नहीं, यातें मायामें किसीका प्रागभाव नहीं औ कपाछमें घटकी उत्पत्ति होवे है पटकी नहीं. यामें प्रागभाव हेतु कहा। सोभी बने नहीं.कपाछमें घटकी कारणता है पटकी नहीं काहेतें ? अन्वयव्यतिरेकसें कारणताका ज्ञान होवे हैं, औ कपाछके अन्वय्य कहिये सत्ता होवे तो घटका अन्वय होवेहै. कपाछके व्यतिरेक कहिये अभावतें घटका व्यतिरेक होवेहै. इसरीतिसें कपाछके अन्वयव्यतिरेक कहिये अभावतें घटका अन्वयव्यतिरेक देखियेहै पटका नहीं, यातें कपाछमें घटकी कारणता है पटकी नहीं, इसवासतें कपाछमें घटही होवेहें पटादिक होवें नहीं. पटादिक नकी व्यावृत्तिवासतें घटका प्रागभाव कपाछमें संभवे नहीं, औ जो मुख्य प्रयोजन प्रागभावका कहा। कपाछमें घटकी उत्पत्तिसें अनंतर उत्पत्ति हुई चाहिये. सोभी परिणामवादमें दोष नहीं. काहेतें ? स्वह्नपतें स्थित कपाछ घटकी उत्पत्ति करेहै, कार्यह्नपढ़ प्राप्तहुये कपाछसें घटकी उत्पत्ति होंवे नहीं, यातें परिणामवादमें प्रागभाव निष्फछ है.

औ विचार करें तो आरंभवादमें भी प्रागभाव निष्फल है. काहेतें ? घटकी उत्पत्ति हुमां फेरि उत्पत्ति हुई चाहिये. जो ऐसें कहै ताकुं यह पूछना चाहिये:—घटांतरकी उत्पत्ति हुई चाहिये अथवा जो घट जिस कपालमें उपज्या है तिसकी उत्पत्ति हुई चाहिये ? जो ऐसें कहै अन्य घटकी उत्पत्ति हुई चाहिये शे जो ऐसें कहै अन्य घटकी उत्पत्ति हुई चाहिये सो तो संमवे नहीं. काहेतें ? जिस कपालमें जो घट होंवेहैं तिस कपालमें तिसी घटकी कारणता है; घटांतरकी कारणता कपालांतरमें है, यांतें अन्य घटकी उत्पत्तिकी प्राप्ति नहीं औ जो ऐसें कहें जो घट पूर्व उपज्या है तिसीकी उत्पत्ति होवेगी सोभी संभवे नहीं. काहेतें ? जहां कपालमें घटकी उत्पत्ति होवें तहां प्रथम उत्पत्ति अन्य उत्पत्तिकी प्रति-वंधक है, यांतें फेरि उत्पत्तिकी प्रतीति नहीं प्रागभाव निष्फल है.

औ उत्पत्तिके स्वरूपका मुस्मविचार करें तो फेरि उत्पत्ति हुई चाहिये यह कथनहीं विरुद्ध है. काहेतें ? आयक्षणसें संबंधकूं उत्पत्ति कहें हैं घटका आयक्षणसें संबंध घटकी उत्पत्ति कहिये है. घटाधिकरणक्षणके ध्वंसका अनिषकरण जो क्षण सो घटका आद्यक्षण कहिये है. घटके अधिकरण अनंतक्षण हैं, तिनमें घटके अधिकरण जो दितीयादि क्षण तिनमें घटाधिकरण अनंतक्षण हैं, तिनमें घटके अधिकरण जो दितीयादि क्षण तिनमें घटाधिकरण प्रमथ क्षणका ध्वंस रहेहें. औ प्रथम क्षणमें घटाधिकरण अपमा ध्वंस है नहीं, यातें घटाधिकरण क्षणके ध्वंसका अनिधिकरण घटका प्रथम-क्षण है ताक्षणमें संवंधही घटकी उत्पत्ति कहिये है. दितीयादिक्षणमें प्रथमक्षणमें ही 'उत्पचते 'ऐसा ध्यवहार होवे हैं दितीयादिक्षणमें नहीं, इसरीतिमें प्रथमक्षणसंवंधक्षण उत्पत्ति किरि हुई चाहिये, ऐसा कहना "मम जननी वंध्या " इसवाक्यतुल्य है. काहेतें ? वटकी उत्पत्तिमें उत्तरक्षण घटाधिकरणके ध्वंसका अधिकरणही होवेगा, यातें घटाधिकरणको ध्वंसका अनिधकरण किरि संभवे नहीं, यातें उत्पन्नकी उत्पत्ति हुई चाहिये यह कहना विरुद्ध है. इसरीतिमें प्रागमक निष्फल है. "कपाले समवायेन घटो नास्ति" या प्रतीतिका विषय साम-विकामावही संभवे हैं, औ "कपाले घटो भविष्यति " या प्रतीतिका विषय साम-विकामावही संभवे हैं, औ "कपाले घटो भविष्यति " या प्रतीतिका विषय साम-विकामावही संभवे हैं, औ "कपाले घटो भविष्यति " या प्रतीतिका विषय साम-विकामावही संभवे हैं, औ "कपाले घटो भविष्यति " या प्रतीतिका विषय साम-

औ अपने शासके संस्कारसे नैयायिक प्रामावकः माने तौनी सादि माना चाहिये, अनादि संभवे नहीं. काहेतें? अन्यमतमें तौ सारे अभावनका अधिकरणमेदमें मेद होवे है. औ नैयायिकमतमें अधिकरणमेदमें अभावका भेद नहीं; किंतु प्रतियोगिमेदसें अभावका भेद होवेहै. यातें एक प्रतियोगिकः अभाव नाना अधिकरणमें एकही होवेहैं, परंतु प्रामाव तो नैयायिक मतमें भी अधिकरण मेदसें भिन्नही होवे हैं, काहेतें ? घटका प्रामाव बटके उपादान कारण कर्षालमें ही रहे है. विनमें भी जो घट तिस कपालमें होवे ताघटका प्रामाव विस कपालमें हैं, अन्यघटका प्रामाव अन्यकपालमें होवे ताघटका प्रामाव विस कपालमें हैं, अन्यघटका प्रामाव अन्यकपालमें हैं इसरीतिसें एक प्रामाव एकही अधिकरणमें रहेहैं. सो कपालदिक प्रामावके अधिकरण सादि हैं, विनमें रहनेवाला प्रामाव किसी रीतिसें अनादि संभवे नहीं. जो अनादि अधिकरणमें औ सादिमें एक प्रामाव रहता होके

ंती अनादि कहना भी संभवे सो नाना अधिकरणमें प्रागमाव संभवे नहीं, व्यातें कपालमात्रवृत्ति घटपागभावकूं अनादिता संभवे नहीं.

ओ जो ऐसें कहें कपाछकी उत्पत्तिसें पूर्व कपाछके अवयवनमें घटका ं प्रागमाव रहेहै, तिसतें पूर्व अवयवके अवयवनमें रही है; इसरीतिसें अ-- नादि परमाणुमें घटका प्रागभाव अनादि है.

सो संभवे नहीं:—काहेतें ? अपने प्रतियोगीके उपादानकारणमें प्रागभाव रहे है अन्यमें नहीं, यह नैयायिकनका नियम है. कपाछके अव-यव कपाछके उपादानकारण हैं घटके नहीं, यातें कपाछावयवमें कपाछ-काही प्रागभाव संभवे है घटका प्रागभाव कपाछमें ही है, कपाछावयवमें संभवे नहीं इस रीतिसें परमाणु केवल इचणुकका उपादानकारण है, यातें इचणुकका प्रागभावही परमाणुमेंही रहे है. इचणुकसें आगे प्र्यणुकादिक घटपर्यंतके प्रागभाव परमाणुमें संभवे नहीं औ परमाणुमें इचणुक भिन्नपदा-र्थनकाभी प्रागभाव मानें तो परमाणुमेंनी घटकी उत्पत्ति हुई चाहिये.

भी परिणामवादमें तो कार्यकारणका अभेद है, यातें द्रचणुकतें छेके अंत्यादयवी घटपर्यंत कार्यकारणधाराका भेद नहीं. तिसमतमें तो परमाणुमें द्रचणुकका प्रागमावही घटपर्यंत कार्यधाराका प्रागमाव है, यातें परमाणुमें घटादिकनके प्रागमाव कहना संभवें, सो आरंभवादमें कार्यकारणका अभेद तो है नहीं, किंतु कार्यकारणका परस्पर अत्यंतभेद है, यातें कपाळावयवमें घटका प्रागमाव नहीं. तैसें परमाणुमें द्रचणुकके कार्यका प्रागमाव संगवें नहीं, इसरीतिसें सादिकपाळादिकनमें घटादिकनके प्रागमावकं अनादिताकथन असंगत है.

अनंतप्रध्वंसाभावका खंडन ॥ २० ॥

वैसे नैयायिकमतमें प्रध्वंसामावमी अपने प्रतियोगीके उपादानमें ही रहैहै यातें घटका ध्वंस कपालमात्रवृत्ति है सो अनंत है यह कथन असंगत है. घटध्वंसका अधिकरण जो कपाल ताके नाशतें घटध्वंसका नाश होवे है.

औ घटध्वंसका नाश माननेमें नैयायिक यह दोष कहेंहैं:-घटध्वंसका ध्वंस होवै तौ घटका उज्जीवन हुया चाहिये. काहेतें ? शागभावप्रध्वंसा-भावका अनाधारकाल प्रतियोगीका आधार होवे है यह नियम है. जा कालमें घटध्वंसका ध्वंस होवे सो काछ घटध्वंसका अनाधार होवेगा औ . प्रागमावका अनाधार होवैगा, यातें घटका आधार होवेगा, इसरीतिसें ध्वंसका ध्वंस मानें तौ घटादिकप्रतियोगीका उज्जीवन होवैगा, यह दोषमी नहीं. काहेतें ? प्रागभावकूं अनादिता औ ध्वंसकूं अनंतवा माने ती उक्त नियमकी सिक्टि होवे औं उक्त नियम माने तौ प्रामभावक अनादिताकी कों ध्वंसकूं अनंतवाकी सिद्धि होवे. औ सिद्धांतपक्षमें प्रागभाव सादि है; यातें प्रागमावकी उत्पत्तिसें पूर्वकाल बटके प्रागमावका औ घटके ध्वंसका अनाधार है, घटका आधार नहीं. अथवा मुख्यिद्धांतमें सर्वथा प्राग-भावका अंगीकार नहीं यातें घटकी उत्पत्तिसें पूर्वकाल घटके प्रागभावका अनाधार है, औ घटके ध्वंसका अनाधार है, घटकर प्रतियोगीका अना-धार है, घटकर प्रतियोगीका आधार नहीं, यातें प्रागभाव ध्वंसका अनाधा-रकाल प्रतियोगीका आधार होवे है यह नियम संभवे नहीं, यातें घटध्वं-सकाभी ध्वंस होवे है औ उक्त नियमकी असिद्धिसें घटका उज्जीवन होवै नहीं.

#### अन्योन्याभावकी सादि सांतता और अनादिताका अंगीकार ॥ २१ ॥

तैसैं अन्योन्याभावभी सादि सांत अधिकरणमैं सादि सांत है; जैसें घटमें पटका अन्योन्याभाव है, ताका अधिकरण घट है सो सादि है और सांत है, यातें घटवृत्ति पटान्योन्याभावभी सादि सांत है. अनादि अधि-करणमें अन्योन्याभाव अनादि है, परंतु अनादिभी सांत है अनंत नहीं. जैसें त्रह्ममें जीवका भेद है सो जीवका अन्योन्याभाव है; ताका अधिकरण ज्ञहा है सो अनादि है यातें ज्ञहामें जीवका भेदरूप अन्योन्याभाव अनादि है, औं बह्मज्ञानमें अज्ञाननिवृत्तिद्वारा भेदका अंत होते है यातें सांत है. अनादिपदार्थकीभी ज्ञानमें निवृत्ति अद्वैतवादमें इष्ट है इसीवासतें शुद्धचेतन १ जीव २ ईश्वर ३ अविद्या ४ अविद्याचेतनका संवंध ५ अनादिका परस्पर भेद ६ ये षट् पदार्थ अद्वैतमतमें स्वरूपमें अनादि कहे हैं; औ शुद्धचेतनविना पांचकी ज्ञानमें निवृत्ति मानें हैं.

यामें यह शंका होते हैं:—जीव ईश्वरकूं अद्वेतवादमें मायिक कहें हैं; मायाका कार्य मायिक कहिये हैं; जीव ईरा मायाके कार्य हैं औ अनादि हैं यह कहना विरुद्ध है.

ता शंकाका यह समाधानः—है जीव ईश मायाके कार्य हैं यह मायिक पदका अर्थ नहीं है, किंतु मायाकी स्थितिके अधीन जीव ईशकी स्थिति है. मायाकी स्थितिविना जीव ईशकी स्थिति होवे नहीं, थातें मायिक हैं. औ मायाकी नाई अनादि हैं, इसरीतिमें अनादि अन्योन्यानमाव मावभी सांत है अन्योन्याभाव अनंत नहीं. तैसें अत्यंताभावभी आकाशानिक नाई अवियाका कार्य है औ विनाशी है इसरीतिमें अहैतवादमें सारे अभाव विनाशी हैं, कोई अभाव नित्य नहीं. औ अहैतवादमें अनात्म पदार्थ सारे मायाका कार्य हैं यातें आत्मिन्नकं नित्यता संभवे नहीं. जैमें घटादिक भावपदार्थ मायाके कार्य हैं तैसें अभावभी मायाके कार्य हैं.

पचिष अद्वेतवादमें मायाकूं भावरूप कहें हैं, यातें अभाव पदार्थकी उपादानता मायाकूं संभवे नहीं. कार्यके सजातीय उपादान होते हैं, अभावके सजातीय माया नहीं; किंतु माया औ अभावभावत्व अभावत्वसें विजातीय हैं मायामें भावत्व है औ अभावमें अभावत्व है, तथापि सकछ अभावनका उपादान मायाही है. काहेतें ? अनिवैचनीयत्व मिथ्यात्व ज्ञाननिवर्त्य अनात्मत्वादिक धर्मनतें माया औ अभाव सजातीय हैं. औ सकछ धर्मनसें उपादान औ कार्यकी सजातीयता कहें तो घटकपाछमेंनी घटत्व कपाछत्व विजातीय धर्म होनेतें घटका उपादान कपाछ नहीं होवेगा जैसें मुन्मयत्वादिक

धर्मनसें घट कपाछ सजातीय हैं तैसें अनिर्वचनीयत्वादिक धर्मनसें अभाव मायाभी सजातीय हैं. यातें सकल अभाव मायाके कार्य हैं यातें मिथ्या हैं.

औं कोई वंथकार अद्वैतवादी एक अत्यंताभावकूं मानैहैं औ अभाव-नकूं अलीक कहैंहैं:-जैसें घटका प्रागमाव कपालमें कहेंहैं सो अलीक है. काहेतें ? घटकी उत्पत्तिसें पूर्वकालसंबंधी कपालही ''घटो भविष्यति'' या पतीतिका विषय है. घटका प्रागमाव अपसिख है तैसे मुद्ररादिकनसे चूर्णी-कत कपाल अथवा विभक्त कपालतीं पृथक् घट वं सभी अप्रसिद्ध है. तैसें षटासंबंधी भूतलही घटका सामियकाभाव है. घट होने तन घटका संबंधी भूतल है, यातें घटासंबंधी भूतल नहीं. इसरीतिसें सामयिकाभाव अधिकर-णर्से पृथक् नहीं तैसें घटमें पटके भेदकूं घटबुत्ति पटान्योन्याभाव कहैंहैं सो दोनुंके अभेदका अत्यंताभावह्वप है, दो पदार्थनके अभेदात्यंताभावसें पृथक् अन्योन्याभाव अप्रसिद्ध है. इस रीतिसैं एक अत्यंताभावही है, और कोई अभाव नहीं. इसरीतिसें अभावके निरूपणमें बहुत विचार है. श्रंथ-वृद्धिके भयतें रीतिमात्र जनाई है,

अभावकी प्रमाके हेतुप्रमाणका निरूपण औ अभावज्ञानके भेदपूर्वकन्यायमतमें भ्रमप्रत्यक्षमें विषयानपेक्षा ॥ २२ ॥

अभावका स्वरूपनिरूपण किया तामें प्रमाणनिरूपण कारियेहैं:-अभावका ज्ञान दोप्रकारका है. एक भगरूप है दूसरा प्रमारूप है. अमज्ञानभी प्रमाकी नाई प्रत्यक्षपरोक्षभेद्से दोप्रकारका है. घटवाळे भूतलमें इंदियका संयोग हुयेंभी किसी प्रकारतें घटकी उपलब्धि न होते. वहां घटाभावका प्रत्यक्षत्रम होवैहै, परंतु विषयविना प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं. अन्यथाख्यातिवादीके मतमें तौ भ्रमपत्यक्षमें विषयकी अपेक्षा नहीं। किंतु अन्यपदार्थका अन्यरूपतें ज्ञानकूं अन्यथारुयाति कहें हैं; यातें जा पदार्थका अन्यह्रपतें ज्ञान होने तिसकी तो अपेक्षा है. जैसे रज्जुका सर्पत्वरूपतें ज्ञान होवे हैं तामें रज्जुकी अपेक्षा है, तथापि जिस विषयका

ज्ञानमें आकार प्रतीत होवे तिसकी अपेक्षा अन्यथारुयातिवादीके मतमें नहीं. जैसे सर्पका आकार भममें भासे है ताकी अपेक्षा नहीं.

# सिद्धांतमें परोक्षश्रममें विषयकी अनपेक्षा औ अपरोक्षश्रममें अपेक्षा ॥ २३ ॥

तथापि सिद्धांतमें अनिर्वचनीय ख्यावि है. जहां प्रत्यक्षभ्रम होवे तहां भ्रमज्ञानकी नाई अनिर्वचनीय विषयकीमी उत्पत्ति होते है. यातें च्यावहारिक घटवाछे मूत्छमें प्रातिमासिक घटाभाव अनिर्वचनीय उपजे है. च्यावहारिक घटका च्यावहारिक घटाभावतें विरोध है, प्राति-मासिक घटाभावतें व्यावहारिक घटका विरोध नहीं, यातें च्यावहारिक घटवाछे मूत्छमें अनिर्वचनीय घटाभाव औ ताका अनिर्वचनीय ज्ञान दोनूं उपजे हैं, तहां घटाभावका प्रत्यक्षभ्रम कहियेहैं. जहां अंधकूं विप्रत्यं क चचनतें घटवाछे मूत्छमें घटाभावका ज्ञान होवे सो अभावका प्रोक्षभ्रम है, परोक्षज्ञानमें विषयकी अपेक्षा नहीं. काहेतें ? अतीतका औ अनागत-काभी परोक्षज्ञान होवेहैं, यातें अभावका जहां परोक्षभ्रम होवे तहां प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति होवे नहीं, केवळ अभावाकारवृत्तिकप ज्ञानकीही उत्पत्ति होवेहैं.

## सिद्धांतमें अमानभ्रमआदि स्थानमें अन्यथाख्या-तिका अंगीकार ॥ २४ ॥

अथवा परोक्षभमकी नाई जहां अभावका प्रत्यक्ष भग होवे तहांभी भातिमासिक अभावकी उत्पत्ति होवे नहीं, किंतु अभावका भग अन्यथा- स्यातिक्षप है. काहेतें १ रज्जु आदिकनमें सपीदिभमकूं अन्यथास्यातिकप माने तो यह दोष है:—रज्जुमें सर्पत्वधर्मकी मतीतिकूं अन्यथास्याति कहें हैं सो संभवे नहीं. काहेतें १ इंडियका संबंध रज्जुसें औ रज्जुत्वसें है सर्पत्वसें इंदियका संबंध नहीं. औ विषयतें संबंधविना इंडियजन्यज्ञान होने नहीं. पार्ते रज्जुका सर्पत्वधर्मसें भतीतिकष अन्यथास्याति संमवे नहीं.

इसरीतिसैं प्रत्यक्षन्नगरथलमैं अन्यथाल्यातिका निषेध कारिके अनिर्वच-नीयल्याति मानीहै, ताकी रीति पूर्व कही है.

परंतु जहां अधिष्ठान औ आरोप्य दोनूं इंदियसंबंधी होवें तहां उक्त दोष संभव नहीं, यातें सिद्धांतश्रंथनमें भी तहां अन्यथाख्यातिही लिखी है. जैसे पुष्पके उपारे धरे स्फटिकमें रक्तताका प्रत्यक्षमप होवेहैं-वहां पुष्पकी रक्तवासें भी नेत्रका संयुक्तसमवाय अथवा संयुक्तवादारम्य-संबंध है. औ स्फटिकसें नेत्रका संयोगसंबंध है तहां रक्तता आरोप्य है. औं स्फटिक अधिष्ठान है. तहां पुष्पकी व्यावहारिक रक्तता स्फटिकमैं प्रतीत होवेहै, स्फटिकमें अनिवेचनीय रक्तताकी उत्पत्ति होवे नहीं. काहेतें ? जो रक्तासें सर्पत्वकी नाई नेत्रका संबंध नहीं होता तौ विषयतें संबंधविना इंदियजन्यझान होवे नहीं, यह दोष होता. नेत्रसे रक्तताका संबंध होनेतें उक्त दोष संभवे नहीं, यातें आरोप्यके सन्निधानस्थलमें अन्य-थारूयातिही संभवे है.

तैसें घटवाले भूतलमें घटाभावभम होवें तहां आरो प्यअधिष्ठानका सिनः धान होनेतें आरोप्यसें भी अधिष्ठानकी नाई इंदियका संबंध है. काहेतें ? अधिष्ठान भूतल है औ आरोप्य घटाभाष भूतलमें तौ नहीं है, परंतु भूतळवृत्ति भूतळवमें घटाभाव है. औ भूतळवृत्ति जो रूपस्पर्शादि गुण हैं तिनमें घटाभाव है भूतळत्वमें औ भूतळके रूपादिक गुणनसे घटका संयोग कदीभी होने नहीं. काहेतें ? दो द्रव्यनका संयोग होने है. घट ती इच्य है भूतल्द इच्य नहीं किंतु जाति है, वासे घटका संयोग संमवे नहीं भूतळके रूपस्पर्शादिकभी इच्य नहीं किंतु गुण हैं, तिनमैंभी घटका संयोग संभवे नहीं. औ जामें जाका संयोगसंबंध नहीं होवे तौ तिसमें विसपदार्थका संयोगसंबन्धाविक्छन्नअत्यंताभाव होवेहै; इसरीतिसे भूतलमें सयोगसंबंधतें घट होतेभी भुतलत्वमें औ भूतलके गुणनमें संयोग-संबंधतें घट नहीं होनेतें संयोगसंबंधाविका घटात्यंताभाव है, वहां अधिष्ठान भूतळ है औ आरोप्य घटात्यंताभाव है, ताका भूतळसें स्वाधिकरण समनायसंबंध है स्वकहिये घटात्यंताभाव ताका अधिकरण भूतळत्व ओ भूतळके रूपादि गुण तिनका समवाय भूतळमें है ओ भूतळका घटात्यंताभावसें स्वसमवेतवृत्तित्वसंबंध है स्वकहिये भूतळ तामें समवेत कहिये समवायसंबंधसें रहनेवाळे भृतळत्व ओ गुण तिनमें चृतित्व कहिये आधेयता अत्यन्ताभावकी है. इसरीतिसें आरोप्य अधिष्ठानके परस्परसंबंध होनेतें सिन्नधान है. यातें भूतळत्ववृत्ति ओ रूपस्परसंबंध होनेतें सिन्नधान है. यातें भूतळत्ववृत्ति ओ रूपस्परसंबंध होनेतें सिन्नधान है. यातें भृतळसें प्रतिति होनेतें अभावका भम अन्यथाल्यातिरूप है. प्रातिभासिक अभावकी उत्प्रति विष्योन है. इसरीतिसें प्रत्यक्षपरोक्षभेदतें अभावश्रम दोपकारका है.

## प्रत्यक्षपरोक्षयथार्थभ्रमरूप अभावप्रमाकी इंद्रिय औ अनुपंखंभादि सामग्रीका कथन ॥ २५ ॥

तैसे अभावकी प्रमाभी प्रत्यक्षपरोक्षभेद्सें दो प्रकारकी हैं—
नैयायिकमतमें तो इंदियजन्यज्ञानकूं अपरोक्षज्ञान कहें हैं तासें भिन्न
ज्ञानकूं परोक्षज्ञान कहें हैं, औ अभावसेंभी इंदियका विशेषणता अथवा
स्वसंबंधिवशेषणतासंबंध जहां होते तहां अभावकी प्रत्यक्षप्रमा औ
परोक्षप्रमा कहिये हैं. जैसे श्रोत्रसें गब्दाभावका विशेषणतासंबंध है तहां
राब्दाभावकी श्रोत्रजन्य प्रत्यक्षप्रमा है, तैसें भृतक्षें चटाभाव होते तहां
नेत्रसंबद भृतक्षें विशेषणतासंबंध अभावका होनेतें नेत्रजन्यप्रत्यक्षप्रमा
घटाभावकी होते हैं, परंतु पुरुषश्रन्यभूतक्ष्में जहां स्थाणुमें पुरुषश्रम होते हैं
तहां पुरुषाभाव है औ पुरुषाभावतें नेत्रका स्वसंबद्धविशेषणतासंबन्धभी है
तथापि पुरुषाभावका प्रत्यक्ष होते नहीं; यातें अभावके प्रत्यक्षमें इंदियकरण
है प्रतियोगीका अनुपळंभ सहकारी है. जहां स्थाणुमें पुरुषश्रम होते तहां
प्रतियोगीका अनुपळंभ नहीं है किंतु पुरुषरूप प्रतियोगीका उपळंभ कहिये
ज्ञान है. जैसें घटादिक इच्यके चाह्यपप्रत्यक्षमें नेत्रकरण है औ अंधकारमें

घटका चाक्षुषप्रत्यक्ष होने नहीं, यातें नेत्रजन्यचाक्षुषप्रत्यक्षमें आछोकसंयोग सहकारी है; यातें अंधकारस्थ घट होने तहां नेत्र इंदिय है औ नेत्रइंदियका घटमें संयोगभी है. तथापि घटका आलोकसैं संयोगरूप सहकारी नहीं, यातें अंधकारस्थ घटका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं. चाक्षुषप्रत्यक्षमें आछोक संयोग सहकारी है तहां इंदियसें आछोकका संयोग हेतु नहीं किंतु विषयसें आछोकसं-योग हेतु है,यातें प्रकाशमें स्थितपुरुषकूं अंधकारस्थ घटका प्रत्यक्ष होवे नहीं तहां इंदियसें तौ आछोकसंयोग है निषय जो घट तासें आछोकसंयोग नहीं औ अंधकारस्थपुरुषकूं प्रकाशस्थ घटका प्रत्यक्ष होने हैं. तहां इंदियसें तौ आलोकका संयोग नहीं है;विषयतें आलोकका संयोग है, यातें विषय औ आछोकसंयोग नेत्रजन्यज्ञानमें सहकारी हैं. तथापि घटके पूर्वदेशमें आ-लोकका संयोग होवे, पश्चिमदेशमें नेत्रका संयोग होवे, तहां घटका चाक्षप त्रत्यक्ष होवे नहीं, हुया चाहिये.काहेतें ? विषयतें आछोकका संयोगहर सह-कारी है औ संयोगरूप व्यापारवाला नेत्र इंद्रिय करणभी है याते जिस घटके देशमें नेत्रका संयोग होवे तिसीदेशमें आलोकसंयोग सहकारी है. यह मानना चाहिये. दीपसूर्यादिकनकी प्रभाकू आलोक कहैं हैं. जैसें इच्यके चाक्षुवप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी है, तैसें अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है औ प्रतियोगीका अनुपरुंभ सहकारी है; यातें स्थाणुमें पुरु-यभम होने है तहां पुरुषाभाषका प्रत्यक्ष होने नहीं; तैसें जहां भूतल्यमें घट नहीं होने औ घटके सदश अन्य पदार्थ धन्या होने तामें घटभम होय जावै ता भूतलमें घटाभाव है औ घटाभावसें इंडियका स्वसम्बद्ध विशेषणता संबंधभी हैं काहेतें ? घटका तौ भम हुया है औ घट है नहीं किंतु घटाभाव है ताका भूतलमें विशेषणतासंबंध है, तिस भूतलसें इदियका संयोग है यातें इन्द्रियसंबद्ध कहिये इंदियसें संबद्धवाळे भृतळमें अभावका विशेषणतासंबंध है,यातैं संबंधक्रपव्यापारवाला इंद्रिय करण तौ है,प्रतियोगीका अनुपलम्भसह-कारी नहीं.काहेतेंं? ज्ञानकुं उपलंभ कहें हैं सो ज्ञान भम होवें अथवा प्रमा होवें यामें विशेष नहीं जहां घटका भग होने तहां घटाभावका प्रतियोगी जो

घट ताका अनुपलंभ नहीं; किंतु भगरूप उपलंभ कहिये ज्ञान है. इसरीतिसैं अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है औ प्रतियोगीका अनुपरूप सहकारी है. केवल प्रतियोगीके अनुपलम्भर्क सहकारी कहैं तौभी निर्वाह होवे नहीं.का-हेते ? स्तंभमें पिशाचका मेद वी प्रत्यक्ष है औ स्तंभमें पिशाचका अत्यंता-भाव प्रत्यक्ष नहीं. यह स्तंभ पिशाच नहीं ऐसा अनुभव सर्व छोकनकूं होते है औ स्तंभमें पिशाच नहीं ऐसा निश्वय होवें नहीं. तहां प्रथम अनुभवका विषय स्तंभवृत्तिपिशाचान्योन्याभाव है, औ द्वितीय अनुभवका विषय विशाचात्यंताभाव है. दोनुं अभावनका प्रतियोगी पिशाच है ताका अनु-पछंभ है, औ इंदियसंबद्धस्तंभ है, तामैं विशाचान्योन्याभाव औ पिशा-चारपंताभाव दोनुं विशेषणतासंबंधसँ रहैंहैं, यातें पिशाचान्योनयाभाव-की नाई विशाचात्यंताभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसे आत्मामें सुखा-भावदुःखाभावका प्रत्यक्ष होवेहै औ धर्माभावअधर्माभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. यह वार्ती सर्वके अनुभवितस है "इदानी मिय सुखं नास्ति, इदानी म्यि दुःखं नास्ति " इसरीतिका अनुभव सर्वेकूं होवैहै. सो अनुभव न्याय-मतमें मानस प्रत्यक्षरूप है. मनका सुखाभावतें औ दुःखाभावतें स्वसं-युक्त विशेषणवासंबंध है. काहेतें ? स्व कहिये मन तासें संयुक्त कहिये संयो-गवाला आत्मा तामें विशेषणतासंबंधसें सुखाभाव दुःखाभाव रहेंहें, तैसें धर्मा-भावअधर्मीभावसें भी मनका स्वसंयुक्त विशेषणतासंबंध है, तथापि प्रत्यक्ष होंने नहीं. "मयि धर्मों नास्ति, मयि अधर्मों नास्ति" ऐसा प्रत्यक्ष अनुभव किसीकूं होवै नहीं औ सुलाभावदुःसाभावके प्रतियोगी सुलदुःस हैं तिनका जैसे अनुपर्छम अमावकालमें होवेहै, तैसे धर्मामावअधर्मामावके प्रतियोगी जो धर्म अधर्म तिनकाभी अनुपछंम होनैहै, यातैं प्रतियोगीका अनुपर्छभद्धप सहकारीसहित मनसे सुसाभावदुः खाभावका प्रत्यक्ष होवेहै; तेसे धर्माधर्मे हर प्रतियोगीका अनुप्रकृपहर सहकारीसहित मनसे धर्मी-धर्मके अभावकामी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसे वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष है े भी गुरुत्वाभाव प्रत्यक्ष नहीं है. रूपामावका प्रतियोगी रूप है, गुरुत्वा-

भावका प्रतियोगी गुरुत्व है, तिन दोनूंका वायुमें अनुपर्छभ है. औ नेत्रका वायुसें संयोगसंबंध होवेहै, नेत्रसंयुक्तवायुमें रूपाभाव गुरुत्वाभाव विशेषण-तासवंधसे रहेहें यातें स्वसंबद्धविशोपणतासवंधसे जैसे वायुमें रूपामावका चाक्षपप्रत्यक्ष होवेहे, तैसें स्वसंबद्ध विशेषणतासंबंध गुरुत्वाभावसें भी नेत्र-का है; यातें "वायी ऋषं नास्ति" इस चाञ्जपत्रतीतिकी नाई "वायी गुरुत्वं नारित" ऐसी चाक्षपत्रतीति भी हुई चाहिये. यातैं इंदियजन्य अभावके प्रत्यक्षमें केवल अनुपर्छंभ सहकारी नहीं है; किंतु योग्यानुष्लंभ सहकारी है वायुमें अनुपरुंभ जैसें रूपका है तैसें गुरुत्वकाभी अनुपरुंभ है, परंतु योग्या-नुपलंभ रूपका है गुरुत्वका योग्यानुपलंभ नहीं, काहेतें १ प्रत्यक्षयोग्यकी अप्रतीतिकूं योग्यातुप्लंभ कहेंहैं. इत तौ प्रत्यक्षयोग्य है औ गुरुत्व प्रत्यक्ष-योग्य नहीं. काहेतें ? तराजुके ऊद्धीदिभावसें गुरुत्वकी अनुमिति होवेहे, किसी इंदियसें गुरुत्वका ज्ञान होने नहीं; यातें प्रत्यक्षयोग्य गुरुत्व नहीं होनेतें ताका अनुपर्छम योग्यानुपर्छम नहीं तैसे आत्मामें सुखाभाव दुःसाभावका मानसप्रत्यक्ष होवैहै, तहांभी प्रत्यक्षयोग्य सुस्रका अनुपछंभ और मत्यक्षयोग्य दुःसका अनुपछंभ होनेतें योग्यानुपछंभ सहकारीका संभवे है, औ धर्माभाव अधर्माभावका आत्मामें मानसप्रत्यक्ष होवे नहीं, तहांभी धर्माधर्मकप प्रतियोगीका अनुपर्छम तौ है, परंतु धर्माधर्म केवल शास्त्रवेय हैं प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातें धर्माधर्मका योग्यानुपढंभ नहीं, ताके अभावतैं धर्माभाव अधर्माभावका मानसप्रत्यक्ष होवे नहीं.

स्तंभमें पिशाचके दृष्टांतसे शंकासमाधानपूर्वक अनुप्लंभका निर्णय ॥ २६ ॥

तैसें स्तंभमें शिचात्यंतामावका प्रत्यक्ष होने नहीं, तहांभी पिशाचहरः प्रतियोगीका अनुपलंभ तौ है परंतु प्रत्यक्षयोग्य पिशाच नहीं, यातें योग्या-नुपलंभ नहीं, प्रत्यक्षयोग्य प्रतियोगीके अनुपलंभकूं योग्यानुलंभ कहें हैं... पिशाचात्यंताभावका प्रतियोगी जो पिशाच सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातें पिशाचका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ नहीं.

यामें यह शंका रहे है:-स्तंभमें पिशाचका भेदभी प्रत्यक्ष नहीं चाहिये. काहेतें ? पिशाचान्योन्याभावकूं पिशाच भेद कहें हैं. वाका प्रतियोगीभी ंपिशाच है, सो पत्यक्षयोग्य नहीं; यातें योग्यानुप्रकंभके अभावतें पिशाचा-त्यंताभावकी नाई विशाचान्योन्याभावभी अत्रत्यक्ष हुया चाहिये, जो ंतिद्धांती ऐसें कहैं:-उक्तरूप योग्यानुपछंप नहीं है किंतु प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमैं प्रतियोगीके अनुपरंगकं योग्यानुप्लंभ कहैं हैं प्रतियोगी चाहै प्रत्यंक्षयोग्य होवै अथवा अपत्यक्ष होवै. अभावका अधिकरण प्रत्यक्ष-योग्य चाहिये; तामैं प्रतियोगीका अनुपरुंभ चाहिये. स्तंभमैं जो पिशा-चान्योन्याभाव ताका प्रतियोगी पिशाच है सो तौ प्रत्यक्षयोग्य नहीं है औ तामैं प्रत्यक्षयोग्यताकी अपेक्षाभी नहीं, तथापि पिशाचान्योन्याभावका अधिकरण स्तंभ है सो प्रत्यक्षयोग्य होनेतें योग्यानुपछंभका सद्भाव है; यातै पिशाचका अन्योन्याभाव स्तंभमें प्रत्यक्ष संभवे हैं. सिद्धांतीका यह समाधान संभवे नहीं. काहेतें ? उक्त रीतिसें यह सिद्ध होवे है:-अभावका मितियोगी प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा प्रत्यक्षके अयोग्य होवै, जहां अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य होनै तामें प्रतियोगीका अनुपढंभ होनै औ सो योग्या-नुपलंग अभावके प्रत्यक्षम सहकारी है ऐसा अर्थ माने ती स्तंभमें पिशा-चात्यंताभावभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसें आत्मामें धर्माभाव अधर्मा-भावभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. काहेतें ? स्तंभवृत्तिपिशाचात्यंताभावका अधिकरण स्तंभ है, सो प्रत्यक्षयोग्य है. आत्मवृत्ति धर्माभावअधर्माभावका अधिकरण आत्मा प्रत्यक्षयोग्य है, परंतु इतना भेद है स्तंभ तौ बाह्यइंदिय-जन्यप्रत्यक्षयोग्य है, यातें स्तंभमें पिशाचात्यंताभावका बाह्य इंदियजन्य पत्यक्ष हुया चाहिये, औ आत्मा मानसप्रत्यक्ष योग्य है, यातें आत्मामें धर्मानाव अधुर्माभावका मानसप्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो वायुकू प्रत्यक्षयो-र म्यता मानें तो वायुवृत्ति गुरुत्वाभावका अत्यक्ष हुया चाहिये. जो वायुकूं अत्यक्षयोग्यता नहीं मानैं तौ वायुवृत्तिस्त्रपाभावकाभी अत्यक्ष नहीं हुया चाहिये औ वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष है यह सिद्धांत है, औ अनुभव-सिंद है. यह अर्थ आगे स्वष्ट होवैगा. औ जो सिद्धांती इसरीतिसे समा-थान करै:-योग्यानुपलंभ दो प्रकारका है. एक तौ पत्यक्षयोग्य प्रति-योगीका अनुप्लंभ योग्यानुप्लंभ है औ दूसरा प्रत्यक्षयोग्य अधिकर-णमें प्रतियोगीका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ है. अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें प्रथम योग्यानुपछंभ सहकारी है, यातें अधिकरण तौ प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा अयोग्य होवै, जिस अत्यंताभावका प्रतियीगी प्रत्यक्ष योग्य होवै ताका अनुपरूप अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है. औ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें द्वितीय योग्यानुपलंभ सहकारी है; यातैं अन्योन्याभावका प्रतियोगी प्रत्यक्षयोग्य होवे अथवा अयोग्य होवे. प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें प्रतियोगीका अनुपळंभ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है; यातैं कहूंभी दोप नहीं: स्तंभमें पिशाचात्यंताभावका प्रतियोगी पिशाचप्रत्यक्ष योग्य नहीं, यातें स्तंभवृत्ति पिशाचात्यंताभाव अप्रत्यक्ष है; औ स्तंभवृत्ति 'विशाचान्योन्याभावका अधिकरण स्तंभ है सो प्रत्यक्ष है. यातैं स्तंभर्में पिशाचान्योन्याभाव प्रत्यक्ष है. आत्मवृत्ति सुखात्यंताभाव दुःखात्यंताभान् नके प्रतियोगी सुखदुःख मानसप्रत्यक्षयोग्य हैं तिनके अत्यंताभावनका मानसप्रत्यक्ष होते है, धर्मअधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातें तिनके अत्यता-भावनका प्रत्यक्ष होवे नहीं. रूपगुण ती प्रत्यक्षयोग्य है यातें वायुमें रूपा-रयंताभावका प्रत्यक्ष होवे है. गुरुत्व गुण प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातें वायुमें गुरुत्वात्यताभाव प्रत्यक्ष नहीं, इसरीतिसें यह अर्थ सिख हुयाः-अधिकरणमें प्रत्यक्षयोग्यता औ प्रतियोगीका अनुप्रुंभ अन्योन्यामावके प्रत्यक्षमें सह कारी हैं. औ प्रतियोगीमैं प्रत्यक्षयोग्यता औ प्रतियोगीका अनुपरुंभ अत्यं-ताभावके प्रत्यक्षमें सहकारी हैं. ऐसा नियम सिन्दांती कहें सोभी संभवे नहीं. काहेतें ? अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणकी योग्यताहेतु होवे तौ वायुमें रूपवद्मेदका प्रत्यक्ष होवे है, सो नहीं हुया चाहिये. "वायू रूप-

वान्न' ऐसा प्रत्यक्ष सर्वकूं होवे हैं औं वक्ष्यमाण रीतिसें ऐसा प्रत्यक्ष संभवे है. तहां अन्योन्याभावका अधिकरण वायु है सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं औ वायुकूं आबह्सें प्रत्यक्षयोग्यदा मानें ती वायुमें गुरुत्ववदेदकामी प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ"वायुर्गुरुत्ववान्न"ऐसा प्रत्यक्ष किसीकुं होवे नहीं वक्ष्यमाण रीतिसें संमवे नहीं, औ स्तंभमें विशाचवद्भेद अप्रत्यक्षं है अन्योन्याभावके पत्यक्षमें अधिकरणकी योग्यता हेतु होने ती पिशाचनद्रेदका अधिकरण स्तंम है. ताकूं प्रत्यक्षयोग्य होनेतें पिशाचवदन्योन्याभावक्रप पिशाचव-द्भेद प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ "स्तंभः पिशाचवात्र"ऐसा प्रत्यक्ष होवे नहीं; यातैं प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें प्रतियोगीका अनुप्रलंभरूप योग्यानुप्रलंभ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है यह नियम संभवे नहीं. तैसे अत्यंता-भावके प्रत्यक्षमें प्रतियोगीकी योग्यकाकूं सहकारी मानें तौ जलपरमाणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. काहेतें १ जलपरमाणुवृत्ति पृथिवीत्वके अत्यंताभावका प्रतियोगी पृथिवीत्व है. ताका घटादिकनमें चाक्षुषपत्यक्ष होवे है, यातें पत्यक्षयोग्य प्रतियोगी है औ ताका जल-परमाणुमें उपलंभ कहिये मतीति होवै नहीं, यातैं अनुपलंम है. औ जङपरमाणुर्से नेत्रका संयोग होवै यातैं जळपरमाणुवृत्ति पृथिवीत्वा-त्यन्ताभावसें नेत्रका स्वसंग्रुक्त विशेषणतासंबंधभी है औ जो ऐसें कहैं परमाणु निरवयव है तासें नेत्रका संयोग संभव नहीं. काहेतें ? पदार्थके एकदेशमें संयोग होते है, अवयवकूं देश कहें हैं, परमाणुके अवयवहरप देश संभवै नहीं. सकल परमाणुमें संयोग कहें तो अन्याप्यवृत्ति संयोगका स्वभाव नहीं होवैगा. एकदेशमें होवै एकदेशमें नहीं होवै सो अन्याप्यवृत्ति कहियेहै. यातैं परमाणुर्से नेत्रका संयोग होवे नहीं सो संभवें 🥇 नहीं:-काहेतें १ परमाणुका संयोग नहीं होवे तौ इचणुक नहीं होवेगा औ पर-माणुमें महत्त्वात्यंतामावका चाक्षुषपत्यक्ष होवैहै सो नहीं होवैगा. परमा-णुर्वे महत्त्वाभावका प्रत्यक्ष होवेह यह आगे स्पष्ट होवेगा यातें नेत्रसंयुक्त

विशेषणतासंवंधसें जैसें परमाणुमं महत्त्वाभावका प्रत्यक्ष होवेहै, तैसें नेत्रसंयुक्तविशेषणतासंवंधसें पृथ्वीत्वाभावकामी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. नेत्रसंयुक्त
परमाणुमं महत्त्वाभावकी नाई पृथिवीत्वाभावका विशेषणतासंवंध है परमाणुका संयोग व्याप्यवृत्ति होवेहै यह मंजुपाकी टीकामें छिक्याहै:—यातें जळपरमाणुमं पृथिवीत्वात्यंताभावके प्रत्यक्षकी सामग्री होनेतें ताकामी प्रत्यक्ष
हुया चाहिये; औ वक्ष्यमाण रीतिसें जळपरमाणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावका
प्रत्यक्ष होवे नहीं. इस रीतिसें सक्छ अभावनके प्रत्यक्षमें एकह्म योग्यानुपछम संभवे नहीं, औ अन्योन्याभाव अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें भिन्न भिन्न
क्रियाळा योग्यानुपर्छम सहकारी कहनाभी संभवे नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:-"योग्ये अनुपर्छंभः योग्यानुपर्छभः"? ऐसा सप्तमीसमास करें तो अधिकरणमें प्रत्यक्षयोग्यता होवे तहां योग्यानु-परुंभ सिद्ध होवेहै. औ "योग्यस्य अनुपरुंभः योग्यानुपरुंभः" ऐसा पष्ठी-समास करें तौ प्रतियोगिमें प्रत्यक्ष योग्यता होवै तहां योग्यानुपछंभ सिद्ध होवे है, तहां एक एक प्रकारके योग्यानुपर्छंभ माननेमें दोप कहा। तैसें अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणयोग्यवाका साधक सप्तमी-समासवाळा योग्यानुपळंभ मानैं औ अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें प्रतियोगीकी योग्यतासाधक पष्टीसमासवाला योग्यानुपर्लभ सहकारी मानै तौ अभावभे-द्तीं दोनुंका अंगीकार होवें तामेंभी दोष कहा।; यातें अन्य प्रकारका चोग्यानुपर्छम सहकारी है औ योग्यानुपर्छम शब्दमें सप्तमीसमास औ पष्ठीसमास नहीं किंतु "नीछो घटः" या शब्दकी नाई प्रथमासमास है सो इसरीतिसें है:-जैसें "नीलश्वासीं वटो नीलवटः"या शब्दमें प्रथमासमास है, ताकूं व्याकरणमें कर्मधारय कहें हैं. जहां कर्मधारयसमास होवे तहां पूर्व पदार्थका उत्तरपदार्थर्से अमेद प्रतीत होने है. जैसे "नीलघटः" या शब्दमें कर्मशारयसमास करें तब नीलपदार्थका घटपदार्थसें अभेद प्रतीत होते है तैतें ! योग्यश्रासौ अनुपर्छमः योग्यानुपर्छमः" इसरीतिसें कर्मधारय

समास करें तो योग्यानुपछंभशब्दसें योग्यपदार्थका अनुपछंभ पदार्थसें अभेद प्रतीत होवैहै. यातें अभावके प्रतियोगी औं अधिकरण चाहै जैसे होवें तिनकी योग्यतासे प्रयोजन नहीं. अनुपर्छभमें योग्यता चाहिये. जहां प्रतियो गीका अनुपढंभ योग्य होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवैहै;जहां प्रतियोगीका अनुपरुंभ अयोग्य होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं, अनुपरुंभमें योग्य-ता अयोग्यता इस प्रकारकी है:-उपलंभाभावकूं अनुपलम्भ कहेंहैं प्रतीति ज्ञान उपलंभ ये पर्याय शब्द हैं. प्रतियोगीकी पतीतिका अभाव अनुप-लंभशब्दका अर्थ है, यातें इंद्रियसें घटाभावके प्रत्यक्षमें घटकी प्रती-तिका अभाव सहकारी है. तहां घटाभावका ज्ञान प्रमाह्म फल है औं चटज्ञानका अभाव घटाभावत्रमाका सहकारी कारण है. घटज्ञानका अभाव योग्य चाहिये; घटज्ञानाभावकूंही घटानुपर्छम कहैं हैं, तिस अभावरूप अनुपलंगमें अन्यपकारकी तो योग्यता संभवे नहीं किंतु जा अनुपर्छंभका उपलंभरूप प्रतियोगी योग्य होवै सो अनुपलंभयोग्य कहिये है, जा अनुपरूंभका प्रतियोगी उपरूंभ अयोग्य होवै सो अनुप्रंभ अयोग्य कहिये हैं यातें यह सिच्च हुआः-योग्य उपलंभका अभावहरा योग्यानुष्टंम सहकारी है, इसरीतिसैं अनुपर्लंभकी योग्यता कहनेका उपर्लं-भकी योग्यतामें पर्यवसान होवें है, यातें उपलंभमें योग्यता चाहिये. योग्य डप्छंभका भभाव योग्यानुप्छंभ कहिये है. उपछंभकी योग्यताका अनुपछं-भमें व्यवहार होवे है. ययपि प्रथमही योग्य उपलंभके अभावकं योग्यानुपलंभ कहैं तो छाषव है, उपरुंभरूपप्रतियोगीद्वारा अनुपरुंभकूं योग्य कहना निष्करु है, तथापि व्याकरणकी मर्यादासें योग्यांनुपरुंभ शब्दका अर्थ करें तव अनुपरुंभमें योग्यता प्रतीत होने हैं, यातें उपछंभवृत्ति मुख्य योग्यताका अनुप-छंमसें आरोप कहा। है; यातें यह सिद्ध अर्थ है जहां प्रतियोगीके योग्य उपलंभका अभाव होने तहां अभावका प्रत्यक्ष होने है. जहां प्रतियोगीकी सत्तासें नियमकारकै प्रतियोगीके उपलंभकी सत्ता होवे सो उपलंभयोग्य

है ताका अभाव अनुप्लंभभी योग्य कहिये है. जहां प्रतिप्रोगी हुयेंभी नियम करिकै प्रतियोगीका उपलंभ न होते सो उपलंभ अयोग्य है. ताका अभाव अनुपरुंभ भी अयोग्य कहिये हैं. जैसैं आछोकमैं घटकी सत्ता होवै तब नियमकारिके घटका उपलंभ होते है, तहां घटका उपलंभ योग्य है ताका अनुपलंभभी योग्य कहिये है, तैसें संयोगसंबंधसें जहां पिशाच होवे पिशाचसत्तासं नियमकारेकै , पिशाचका उपलंग होनै नहीं, यातैं पिशाचका उपछंभ अयोग्य है; ताका सभाव विशाचानुपर्छभभी अयोग्य कहिये है. इसरीतिसें घटानुपर्छभ योग्य है सो घटाभावके प्रत्यक्षमें हेतु है औ पिशाचानुपरूंभ योग्य नहीं, यातें पिशाचानुपरूंभतें पिशाचात्यंताभावका प्रत्यक्ष होने नहीं. यद्यपि वटामावाधिकरणमें घटकी सत्ता औ बटोपछंभकी सत्ता संभवे नहीं तथापि घटका औ घटोपरूंभका ऐसा आरोप होवे है. "यदि भूतके घटः स्यात । तदा घटोपलंभः स्यात्" यातैं घटाभावाधिकर-आरोपित घटकी सत्ता औ घटानुपर्छभ होतेंभी घटोपळंभकी सत्ता संभवे है. यातें यह निष्कृष्ट अर्थ है:-जिस अभावके अधिकरणमैं प्रतियोगीका आरोप करें प्रतियोगीके उपलंभका नियमतें आरोप होवै सो उपलम्भ योग्य है. तिसका अनुपछंभभी योग्य कहिये भौ तिस अधिकरणमैं सो अभाव प्रत्यक्ष है; जिस अभावके अधिकरणमैं जिस अभावके प्रतियोगीका आरोप करें तिस प्रतियोगीके उपछंभका भारोप होने नहीं. सो अभाव अपत्यक्ष है जैसे अंधकारमें बटाभाव प्रत्यक्ष नहीं, काहेतें १ अंधकारमें "यदि अत्र घटः स्यात तदा तस्योपलंभः स्यात" इस रीतिसें घटके आरोपतें घटके उपलंभका नियमतें आरोप संभवे नहीं, यातें अंधकारमें घटका प्रत्यक्ष होने नहीं, स्तंभमें पिशाचका भेद प्रत्यक्ष है, काहेतें १ "यदि तादातम्येन पिशाचः स्तंमे स्थात्तदा उपलभ्येत" इस रीतिर्से स्तंभवृत्ति तादात्म्यसंबन्धर्से पिशाचके आरोपर्वे पिशाचके उप-छंभका आरोप नियमसें होवेहै. काहेतें ? स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसें स्तंभ है

साका नियमतें उपलंभ होवेहैं; तैसें पिशाचभी तादातम्यसंबंधसें स्तंभेंम होवे तौ स्तंभकी नाई ताकाभी नियमतें उपछंभ होवे. ता उपछंभके अभा-चतें स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसें पिशाच नहीं; यातें पिशाचका स्तंभमें तादात्म्य--संबंधाविष्ठन्नाभाव है, वादात्म्यसंबंधाविष्ठन्नाभावकूं ही अन्योन्याभाव कहैं हैं. औ स्तंभमें संयोगसंबंधाविज्ञन्न पिशाचात्यंताभाव तथा समवाय-संबंधाविच्छन्न पिशाचात्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं. काहेतें १ धरतंभे यदि संयो-ंगेन पिशाचः स्यात् समवायेन वा पिशाचः स्यात् तदा तस्योपछंभः स्यात्" ्इसरीतिसें संयोगसंबंधतें अथवा समवायसंबंधतें विशाचका स्तंभमें आरोप करें पिशाचका उपलंभका आरोप होने नहीं. काहेतें ? जहां श्मशानके चुक्षादिकनमें संयोगसंबन्धसें पिशाच रहे है औ अपने अवयवनमें समवायसं-बंधरीं पिशाच रहै है, तहांभी पिशाचका उपरूप होवै नहीं, औ जो स्तंभमें संयोगसंबंधसे अथवा समवायसंबंधसें होवे तिन सर्वका उपलंभ होवे तौ ः स्तंभमैं संयोगसंबंधतें वा समवायसंबंधतें पिशाचके आरोपतें पिशाचके उपलंभका आरोप होवै; औ स्तंभमें ही इचलुकादिकनका संयोग है. औ वायुका संयोग है, यातें द्वाणुक वायु संयोगसंबंधरीं स्तंभवृत्ति है तिनका उपर्छं म होने नहीं, औ समवाय संबंधसें गुरुत्वादिक अपत्यक्ष गुण रहें हैं -तिनका स्तंभमें उपलंभ होने नहीं, यातें स्तंभमें संयोगसंबंधतें वा समवाय-संबंधतें पिशाचके आरोपतें ताके उपलंभका आरोप होने नहीं; यातें रतंभमें संयोगसंबंधाविक्छन्न पिशाचात्यंताभाव औ सपवायसंबंधाव-चिछन पिशाचात्यंतामाव अप्रत्यक्ष हैं. य्वपि जहां तादात्म्यसंबंधसें पिशाच होने तहां पिशाचका नियमतें उपछंभ होने नहीं, काहेतें ? तादा-रम्यसंबंधर्से पिशाचमें पिशाच है औ उपछंम होवे नहीं; यातें तादातम्य-संबंधसें पिशाचके आरोपतेंभी नियमतें पिशाचोपछंभका आरोप संभवे नहीं, अत्यंताभावकी रीतिही अन्योन्याभावमें है, तथापि अन्य प्रकारसें भेद है. स्वंभमें जो तादातम्यसंबंधर्से होवै ताका नियमतें उपलंभ

स्तंभनं वादात्म्यसंबंधसें स्तंभ है अन्य नहीं. औ स्तंभका नियमतें उपलंभ होवेहैं. जो और कोई पदार्थ स्तंभमें वादात्म्यसंबंधसें रहे तो स्तंभकी नाई वाकाभी उपलंभ चाहिये, यतिं वादात्म्यसंबंधसें स्तंभमें विशाचके आरोपतें वाके उपलंभका नियमतें आरोप होवेहैं. "यदि वादात्म्येन पिशाचके आरोपतें वाका तस्य स्तंभस्येन उपलंभः स्यात्"इसरीतिसें स्तंभमें वादात्म्यसें विशाचके आरोपतें विशाचोपलम्भका आरोप होवेहैं, यातें स्तंभमें विशाचमेव प्रत्यक्ष होवेहैं, विसीस्तंभमें विशाचवक्का भेद अपत्यक्ष हैं. काहेतें ? " यदि वादा-रम्येन स्तंभमें विशाचवक्का भेद अपत्यक्ष हैं. काहेतें ? " यदि वादा-रम्येन स्तंभमें विशाचवक्का भेद अपत्यक्ष हैं. काहेतें ? " यदि वादा-रम्येन स्तंभमें वादात्म्यसें विशाचवक्के आरोपतें विशाचवक्के उपलंभका आरोप संभवें नहीं. काहेतें ? विशाचवक्के आरोपतें विशाचवक्के उपलंभका आरोप संभवें नहीं. काहेतें ? विशाचवक्क इक्षादिकनमें विशाचवक्के उपलंभका आरोप संभवें नहीं, यातें स्तंभमें विशाचवक्का भेद अपत्यक्ष हैं. विशाचवक्के मेदकी नाई प्रत्यक्ष नहीं. इस प्रकारतें बुद्धिमाच अनुभवसें देखिलेंवे. प्रतियोगीके उपलंभका आरोप जहां संभवें सो अभावप्रत्यक्ष होवे हैं.

# डप्लंभके आरोप औ अनारोप करिकै अभावकी प्रत्यक्षता औ अप्रत्यक्षतामें उदाहरण ॥ २७॥

तैसे "आत्मिन यदि सुखं दुःखं वा स्यात्तदा सुलस्य च दुःसस्य च दुःलस्य च दुःलस्य च दुःलस्य च दुःलस्य च दुःलस्य स्व व्यलंभः स्यात्" इसरीतिसे आत्मामें सुलदुःसके आरोपतें तिनके व्यलंभ-का नियमतें आरोप होवेंहै. काहेतें ? कदीभी अज्ञात सुलदुःल होवें नहीं ज्ञातही होवें हैं; यातें सुलदुःलका आरोप हुये तिनका उपलंभका नियमतें आरोप होवे है, यातें आत्मवृत्ति सुलाभाव दुःलाभाव मत्यक्ष है. औ "आत्मिन धर्मों यदि स्यात अधर्मों वा स्याचदा तस्य उपलंभः स्यात" इसरीतिसें धर्माधर्मके आरोपतें तिनके उपलंभका आरोप होवे नहीं. काहितें ? प्रत्यक्ष ज्ञानकुं उपलंभ कहें हैं. ययपि ज्ञान प्रतिति उपलंभ ये शब्द पर्याय हैं, यातें ज्ञानमात्रका नाम उपलंभ है, तथापि इस प्रसंगर्में जा इंद्रियतें अभावका मत्यक्ष होवे ता इंद्रियजन्य ज्ञानका उपलंभशब्दसें प्रहण

जानना. जैसे सुखाभावका मनसे प्रत्यक्ष होवे तहां सुखके आरोपतें सुखके डपछंभका आरोप कहिये मानसप्रत्यक्षका आरोप होवैहै, वैसे वायुमें रूपामा-वका चासुषप्रतयक्ष होवे है. तहां रूपके आरोपतें ताके उपलंभका आरोप कृहिये चाक्षुषप्रत्यक्षका आरोप होवेहै. इसरीतिसें अन्यइंदियतें जहां अभावका प्रत्यक्ष होवै तहां अन्यइंद्रियजन्य प्रत्यक्षही उपलंभ शब्दका अर्थ जानना औ धर्म अधर्भ केवल शास्त्रवेध हैं, तिनका उपलंभ इंदियजन्य ज्ञान कदीभी होते नहीं, यातें धर्म अधर्मके आरोपतें तिनके उपलंग-का आरोप होने नहीं, यातें धर्मामाव अधर्मामाव प्रत्यक्ष नहीं, तैसें बायुमैं गुरुत्वात्यंताभाव पत्यक्ष नहीं, औ वायुमैं रूपात्यंताभाव प्रत्यक्ष है. काहेतें ? वायुमें जो गुरुत्व होता तौ ताका उपरुंभ होता. इसरीतिसें गुरुत्वके आरोपतें गुरुत्वके उपछंभका आरोप होवे नहीं. काहेतें ? जहां पृथिवी जलमैं गुरुत्व है तहांभी गुरुत्वका परयक्षरूप उपलंभ होये नहीं; किंतु अनुमितिज्ञान गुरुत्वका होवेहै, यातें गुरुत्वके आरोपतें उपलंभका आरोप होनै नहीं इस कारणतें वायुमें गुरुत्वाभाव प्रत्यक्ष नहीं औ जो वायुमें रूप होता तो चटरूपकी नाई वायुरूपका उपलंभ होता, केवल्रूप-काही उपलंभ नहीं होता वायुकाभी उपलंभ होता. काहेतें ? जा द्रव्यमें महत्त्व गुण होने औ उद्भुतक्षप होने सो इव्य प्रत्यक्ष होने है, औ जा ब्रव्यमैं महत्त्व होने ताका रूप पत्यक्ष होने है. परमाणु द्वचणुकमें महत्त्व नहीं तिनका रूप प्रत्यक्ष नहीं, यातें त्र्यणुकादिरूप वायुमें महत्त्व है तामें ह्म होता तौ इपणुकादिह्म वायुका प्रत्यक्ष होता औ ताके ह्मपकाभी प्रत्यक्ष होता. इसरीतिसें परमाणु द्वचणुकस्त्र वायुकूं त्यागिकै त्र्यणु-कादि वायुमें रूपके आरोपतें रूपके उपलंभका आरोप होने है, यातें ज्यणुकादिक्षप वागुमैं रूपाभाव अत्यक्ष है,परमाणु द्वचणुकक्षप वागुमैं रूपका आरोप हुयेभी महत्त्वके नहीं होनेतें रूपके उपखंभके आरोपके नहीं होनेतें पर माणु द्वयणुक वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष नहीं,तैसे जलपरमाणुमें पृथिवीत्वाभाव

प्रत्यक्ष नहीं. काहतैं? जलपरणुमें पृथिवीत्व होवे तौ ताका उपलंभ होवे, इसरीतिसें पृथिवीत्वके आरोपतें पृथिवीत्वके उपछंमका आरोप होवे नहीं. . काहेतें १ आश्रय प्रत्यक्ष होवे तौ जातिका प्रत्यक्ष होवे; यातें जलपरमाणुमें जलत्व है. जैसें जलत्वका प्रत्यक्ष नहीं तैसें आरोपितपृथिवीत्वके उपल-भका आरोप संभवे नहीं; यातें जलपरमाणुमें पृथिवीत्वका अभाव प्रत्यक्ष नहीं, औ परमाणुमें महत्त्वका अभाव प्रत्यक्ष है. काहेतें ? परमाणुम चाक्ष-पप्रत्यक्षकी साम्यी उद्भुतक्षप है औ त्वाचप्रत्यक्षकी साम्यी उद्भुत-स्पर्शभी है, परंतु महत्त्व नहीं है, यातें परमाणुका प्रत्यक्ष होवे नहीं औ परमाणुके प्रत्यक्षयोग्य रूपादिक गुणनकाभी महत्त्वाभावते प्रत्यक्ष होवें नहीं महत्त्ववाले द्रव्यके रूपादिकगुण प्रत्यक्ष होवेंहै जो परमाणुमै महत्त्व होता तौ परमाणुका प्रत्यक्ष होता औ परमाणुके प्रत्यक्षयोग्य गुणनकाभी प्रत्यक्षहोता घटादिकनका महत्त्व प्रत्यक्ष है,यातें रूपादिकनकी नाई महत्त्वगुणभी प्रत्यक्ष-योग्य है. आकाशादिकनमें महत्त्व तौ है परंतु उद्भुतरूप समानाधिकरण महत्त्वका प्रत्यक्ष होवेहै. आकाशादिकनमें उद्भुतस्तर है नहीं यातें तिनके महत्त्वका प्रत्यक्ष होवै नहीं, तथापि महत्त्वगुण प्रत्यक्षयोग्य है. इस रीतिसैं -परमाणुमें महत्त्वविना अन्य सामग्री प्रत्यक्षकी है. जो महत्त्व होता तौ.परमाणु औं ताके गुणनका प्रत्यक्ष होता, यातैं परमाणुमें महत्त्वके आरोपतैं ताके **ड**पलंभका आरोप संमवे है. महत्त्वके आरोपतें केवल महत्त्वके उपलंभका आरोप नहीं होवैहै, किंतु परमाणुके उपलम्भका औ परमाणुमें समवेत प्रत्य-क्षयोग्य गुणादिकनके उपलम्भका आरोप होवैहै.जो परमाणुमें महत्त्व होवे तौ परमाणुका उपलम्भ होवै औ परमाणुमें समवेत प्रत्यक्षयोग्य गुणनकाभी उपलंभ होने औ प्रत्यक्षयोग्य जातिका तथा कियाकाभी उपलंभ होने सो परमाणु आदिकनका उपछंभ नहीं, यातें परमाणुमें, महत्त्व नहीं. इसरी-तिसें परमाणुमें महत्त्वाभाव पत्यक्ष है, इस रीतिसें जिस अधिकरणमें जा अभावके प्रतियोगीके आरोपतैं उपछंमका आरोप होवे तिस अधिकरणमें सो अभाव प्रत्यक्ष है.

### जिस इन्द्रियतें उपलभका आरोप तिस इंद्रियतें उपलभके आरोपतें अभावका प्रत्यक्ष ॥ २८ ॥

परंतु जिस इंद्रियजन्य उपलंभका आरोप होनै तिस इंद्रियतें अभावका पत्यक्ष होवेहै. जैसे भृतलमें वट होवे तो नेत्रसे घटका उपलंभ ह्या चाहिये उपलंभ होवे नहीं; यातें घट नहीं. इस रीतिसें जहां नेत्रजन्य उपलंभका आरोप होवे तहां घटाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवे है. औ भूवलमें घट होवे तौ त्वक्इंद्रियतैं घटका उपलंग हुया चाहिये. इसरीतिसै अंधकूं अथवा अंधकारमें त्वक्इंद्रियजन्य उपलंभका आरोप होने तहां घटाभावका त्वाच-प्रत्यक्ष होवेहै इस रीतिसें जिस इंद्रियके उपलंभका आरोप होने तिसी इंद्रि-यतें अभावका प्रत्यक्ष होवे है. वायुमें रूपाभावका चाक्षुपप्रत्यक्ष होवेहै त्वाच प्रत्यक्ष होवे नहीं. काहैतें ? वायुमें रूप होता ती रूपका नेत्रदंद्रिय-जन्य उपलंभ होता आ उपलंभ होते नहीं, यातें नायुमें रूप नहीं. इसरी-तिसें नेत्रइंदियजन्य रूपोपछंभका आरोप होने है औ वायुमें रूप होता तौ त्वक्सैं ताका उपलंभ होता. इस रीतिसैं त्वक्इंद्रियजन्य रूपोपलंभका आरोप होने नहीं. काहेतें ? रूपसाक्षात्कारका हेतु केवल नेत्र है तक नहीं, तैसे रसनादिइंदियजन्य रूपोपछंमका आरोपभी होने नहीं, यातें रूपामावका चाक्षुष प्रत्यक्षही होवेहै. तैसे मधुरद्रव्यमें तिकरसाभावका रासनपत्यक्षही होवेहै. काहेतें ? सिवामें विकरस होवा तौ ताका रसन-इंदियतें उपलंभ होता औ उपलंभ होने नहीं, यातें सितामें तिक रस नहीं. इस रीतिसैं सितामें तिक रसके आरोपतें रस-नजन्य तिकरसोपळंभका आरोप होते है अन्यइंडियजन्य उपछंभका आरोप होवे नहीं; यातें रसनेंद्रियजन्यही रसामावका प्रत्यक्ष होवे है, तैसें स्पर्शामावका प्रत्यक्ष त्वक्जन्यही होवे हैं. काहेतें १ अग्रिमें शीतस्पर्श होता तौ ताका त्वक्इंद्रियतैं उपलंभ होता, औ अग्निमैं शीतस्पर्शका त्वक्सैं उपलंभ होवे नहीं, इसरीविसे अधिमें शीतस्पर्शके आरोपतें त्वक्जन्य

उपलंभका आरोप होवे है, यातें स्पर्शाभावका प्रत्यक्ष केवल त्वक्जन्य होवें हैं तैसें परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुप प्रत्यक्षही होवें है. काहेतें ? परमाणुका भेद महत्त्व है औ परिमाणगुणका ज्ञान चक्षु औ त्वचा दोनूंसें होवे है यह अनुभवसिद्ध है. घटका छोटापना वडापना नेत्रसें औ त्वचासें जानिये है, यातें दोनूं इंदियका विषय महत्त्व है, तथापि अर-क्रष्टतममहत्त्वका त्वचासैं ज्ञान होवें ती त्र्यणुकके महत्त्वका त्वचासै ज्ञान हुया चाहिये. यातें अपरुष्टतममहत्त्वका केवल नेत्रमें ज्ञान होते है औ पर-माणुमैंभी अपरुष्टतममहत्त्वका ही आरोप होवैगा. ता अपरुष्टतममहत्त्वका-त्वाचपत्यक्ष तौ होवै नहीं चाक्षुपप्रत्यक्ष होवे है, यातैं परमाणमें महत्त्वके आ-रोपनतें नेत्रजन्य उपलभकाही आरोप होनेतें परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुप प्रत्यक्ष होवे है. त्वाचपत्यक्ष होवे नहीं. जो परमाणुमें महत्त्व होता तौ इयणुक् महत्त्वकी नाईं नेत्रसें ताका उपलंभ होता. इसरीतिसें चाशुप उपलंभका आरोप होवेहै त्वाच उपलंभका नहीं, आत्मामें सुखाभावादिकनका मानस प्रत्यक्षही होवेहै. काहेतैं १ आत्मामें सुस होता तौ मनसें सुसका उपक्रम होता. इसकालमें सुसका उपलंभ होने नहीं यातें इसकालमें मेरेनिये सुस नहीं. इसरीतिसें आत्मामें सुसके आरोपतें ताके मानस उपलंभका आरोप होवेहै यातें सुखाभावका मानसंप्रत्यक्ष होवेहै; तैसें दुःखाभाव इच्छाभाव द्देपाभावकाभी मानसप्रत्यक्ष होवेहै;परंतु अपने सुखादिकनके अभाव प्रत्यक्ष हैं परसुखादिकनके अभाव प्रत्यक्ष नहीं। किंतु शब्दादिकनसें तिनका परोक्ष-ज्ञान होवैहै. काहेतें ? अन्यकूं सुसादिक दुर्येभी तिनका उपलंभ दूसरेकूं होवे नहीं यातें अन्यमें सुख होता तौ मेरेकूं उपछंभ होता. इसरीतिसें अन्यवृत्ति सुलादिकनका आपकूं उपलम्भका आरोप होने नहीं, यातें अन्यवृत्तिसुला-दिकनका अभाव प्रत्यक्ष नहीं इसरीतिसैं प्रतियोगीके आरोपतें जहां उपल-म्भका आरोप होने सो अभाव प्रत्यक्ष है. ऐसें उपलम्भका अभावक्रप अनुपछम्भकं योग्यानुपछंभ कहैं हैं, यातें प्रतियोगीके आरोपतें जिस उप-

लम्भका आरोप होवै सो उपलम्भ जाका प्रतियोगी होवै,ताकूं योग्यानुपलंभ कहैं हैं.या अर्थमें कोई दोष नहीं,इसरीतिसें जा अधिकरणमें जिसपदार्थका इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्भ संभवै तिस अधिकरणमैं ताका अभाव प्रत्यक्ष है, एकही पिशाचका भेद स्तंभमें प्रत्यक्ष है औ परमाणुमें अप्रत्यक्ष है. यातें जिस अधिकरणमें कह्या जिस पदार्थका इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्भ संभवे तिसके अभावकूं प्रत्यक्ष कहतें तौ पिशाचका इन्द्रियजन्य आरोपित उपलम्मभी स्तंभमें होवेहै, परमाणुर्मे भी पिशाचका भेद प्रत्यक्ष होवैगा, यातें अधिकरणका नाम लेके कह्या है. स्तंभाधिकरणमें उपलम्भका आरोप तौ होते है स्तंभमें ही पिशाचभेद प्रत्यक्ष है औ परमाणुमें तादात्म्यसंबंधसें पिशाच हुयाभी परमाणकी नाई ताका उपलम्भ संभवे नहीं, यातै परमाणुमैं पिशा-चमेद प्रत्यक्ष नहीं. औ जिसपदार्थका ऐसा कहनेतें वायुमें रूपात्यन्ता-भाषकी नाई गुरुत्वात्यंताभाव पत्यक्ष होवे नहीं. जो जिस अधिकरणमें इंबि-यजन्य आरोपित उपलम्भ संभवै तिस अधिकरणमें अभावप्रत्यक्ष है इतनाही कहें तौ वायुअधिकरणमें रूपका इंदियजन्य आरोपित उपलम्भ संभवे है. गुरुत्वाभावभी प्रत्यक्ष होवैगा, यातै जिसपदार्थका उपलम्भ संभवे ताका अभाव प्रत्यक्ष कह्या, यातैं ऋषके आरोपित उपलम्भसें वायुमें गुरुत्वका अभाव प्रत्यक्ष होवै नहीं. इसरीतिसैं जहां प्रतियोगीका जा इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्भ होनै, तिस इंदियतैं अभावका पत्यक्ष होवेहै. औ जहां उक्त रीतिसैं उपलम्भ नहीं संभवे तहां अभावका परोक्षज्ञान होवेहै यह निया-यिकमत है.

उक्तरीतिर्ते न्यायमतमें अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है, इंद्रियमें विशेषणता जी इंद्रियसंबंधमें विशेषणता अभावमें इंद्रियका संबंध हैं सो ज्यापार है, अभावकी प्रत्यक्षप्रमा फल है, औ योज्यानुपलंभ इंद्रियका सहकारी कारण है करण नहीं.

# न्यायमतमें सामग्रीसहित अभावप्रमाका कथन ॥ २९ ॥

जैसे घटादिकनके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी कारण है औं नेत्र इंदिय करण है तैसे अभावके प्रत्यक्षमें भी योग्यानुपर्छम सहकारी है औ अभावके चाक्षुप प्रत्यक्षमें कभी आलोकसंयोग सहकारी नहीं; यद्यपि अंयकारमें घटाभावका त्वाचप्रत्यक्ष होवै है चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं, आ-लोकमें घटाभावका चाक्षुपत्रत्यक्ष होवेहैं, यातें अभावके चाक्षुपत्रत्य-क्षमें अन्वयव्यतिरेकतें आलोकसंयोग सहकारी कह्या तथापि चटमें कुछाछिपताकी नाई अभावके चाक्षुपप्रत्यक्षमें आछोकसंयोग अन्यथासिद्ध है, जैसे घटके कारण कुछाछकी सिद्धि करिके कुछाछका पिता कारणसामग्रीतें बाह्य रहेहैं घटका कारण नहीं कहियेहैं; किंतु घटके कारणका कारण है, तैसैं अभावके प्रत्यक्षका सहकारी कारण योग्यानुपर्छम है; ताकी सिद्धि करिके अभाव प्रत्यक्षकी कारणसामग्रीतैं आलोकसंयोग बाह्य रहे है काहेतें ? अनुपछं मका प्रतियोगी जो उपछंभ ताका जहां आरोप संभवे सो अनुपळंभयोग्य कहिये है. घटके चाक्षुष उपलंभका आरोप आलोकमें होने है अंधकारमें चाक्षुपउपलंभका आरोप होते नहीं यातें घटाभावके चाश्रुप प्रत्यक्षका सहकारी कारण जो योग्या-नुपर्छम ताका साधक आलोक है. घटाभावके चाक्षेच पत्यक्षका साक्षा-त्कारण नहीं होनेतें कारणसामग्रीतें बाह्य है। यातें कुळाळपिताकी नाई अन्यथासिद्ध है. जैसें कुछाछिपता घटका कारण नहीं तैसें आछोकसंयो-गमी अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षका कारण नहीं किंतु चाक्षुष प्रत्यक्षका कारण जो योग्यानुपरूंभ ताका उक्त रीतिसें साधक है.

औ प्राचीनयन्थनमें तौ योग्यानुपलंभ इसरीतिसें कहाहै:—जहां प्रतियोगीविना प्रतियोगीके उपलंभकी सकल सामग्री होने औ उपलंभ विने नहीं तहां योग्यानुपलंभ है. जैसें आलोकमें घट नहीं तहां योग्यानुपलंभ है. जैसें आलोकमें घट नहीं तहां योग्यानुपलंभ है.काहेतें? घटाभावका प्रतियोगी घट नहीं है ता विना आलोकसंयोग

ब्रष्टाके नेत्ररूप घटके चाक्षुष उपलंभकी सामग्री होनेतें योग्यानुपलंभ है. औ अंधकारमें जहां घट नहीं तहां योग्यानुपर्छम नहीं. काहेतें। प्रतियोगीके चाक्षुप उपलभकी सामग्रीमें आलोकसंयोग है ताका अभाव है; तैसें स्तंभमें तादात्म्य संबंधसें जो रहे ताके उपलंभकी सामग्री स्तंभ-वृत्ति उद्भृतक्रण महत्त्व है; यातैं स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसें पिशाचका अतु-पर्छम योग्य है, औ संयोगसंबंधसें जो स्तंभवृत्ति होवै ताके उपर्छमकी सामग्री स्तंमके उद्भतक्त्य औ महत्त्व नहीं हैं, किंतु संयोगसंबंधसें रहने-वालेमें उद्भुतक्षप महत्त्व चाहिये सो पिशाचमें है नहीं; यातें संयोगसंबंधा-विच्छन पिशाचात्यंताभावका प्रतियोगी जो पिशाच ताके उपलंभकी सामग्री पिशाचवृत्ति उद्भुतरूपके अभावते संयोगसंवधसे पिशाचका अनु-पढंभ योग्य नहीं इसरीतिसें प्रतियोगी विना प्रतियोगीके उपढंभकी सक्छ सामग्री हुयां उपलंभ नहीं होवे सो योग्यानुपलंभ अभावके पत्यक्षका सहकारी कारण है, इसरीतिसैं जहां योग्यानुपछंम होवे औ इन्द्रियका अभावतें संबंध होवें तहां , इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षप्रमा अभावकी होवे है. जहां योग्यानुपर्छम नहीं होवे तहां अभावका प्रत्यक्षज्ञान होवे नहीं, किंतु अनुमानादिकनतें परोक्षज्ञान होवे है. नेयायिकरीतिसें अभाव पत्यक्षमैं योग्यानुपळंभ सहकारी है. इन्डिय करण है.

भद्ध औ वेदांतमतमें न्यायमततें अभावप्रमाकी सामग्रीविषे विलक्षणता ॥ ३० ॥

श्री महमतमें तथा अद्वैतमतमें योग्यानुपर्छमही करण है. अभावज्ञानमें इंद्रियकूं करणता नहीं, इसवासतें अनुपरूष्टिय नाम भिन्नप्रमाण भट्ट- ने मान्या है, तिसके अनुसारीही अद्वैतयन्थनमें भी अभावप्रत्यक्षका हेतु अनुपर्छिय नाम भिन्नप्रमाणही छिष्या है. अनुपर्छभकूं ही अनुपर्छ- विध कहें हैं जैसा योग्यानुपर्छम नैयायिकने सहकारी मान्या है तैसाही योग्यानुपर्छम महमत अद्वैतमतमें प्रमाण है. नैयायिकमतमें अभावप्रत्यक्षके कारण इंद्रिय औ योग्यानुपर्छम दोनूं है;तिनमें इंद्रिय तौ करण है,यातें अभाव

प्रमामें प्रमाण है ओ अनुपलम्भकूं अभावप्रमाकी सहकारीकारणता माने हैं. करणता नहीं मानें हैं; यातें अनुपलम्म प्रमाण नहीं. औ भट्टादिमतमें अनुपल्टियही प्रमाण है.

ययपि अभावत्रमाकी उत्पत्तिमें अनुपंछिषका न्यापार कोई संभवे नहीं औ व्यापारवाळा जो प्रमाका कारण सो प्रमाण कहिये हैं। यातैं अनुपछ-विषक् प्रमाणता संभवै नहीं. तथापि व्यापारवाले प्रमाके कारणकंही प्रमाणता-होवे हैं; यह नियमभी नैयायिक मतमें है. औ भट्टादिकनके मतमें तौ सकल प्रमाणोंके भिन्न भिन्न लक्षण हैं. किसीके लक्षणमैं व्यापारका प्रवेश है किसी प्रमाणके छक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहींहै. जैसें प्रत्यक्षप्रमाका व्यापारवाला असाधारण कारण प्रत्यक्षप्रमाण कहिये है, अनुमितिप्रमाका व्यापारवाला असाधारणकारण अनुमान कहिये है, शाब्दीप्रमाका व्यापारवाला असा-धारण कारण शुब्दप्रमाण कहिये हैं; इसरीतिसें तीनि प्रमाणींके छक्षणमें तौ व्यापारका प्रवेश है औ तिन्ह प्रमाणोंके निरूपणमें तीनूं स्थानमें व्यापारका संभव कहि आये. औ उपमान अर्थापत्ति उपलब्धि इनके उक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं, उपिमितिके असाधारणकारणकूं उपमानप्रमाण कहें हैं, उपपादक कल्पनाका असाधारण हेतु उपपायकी अनुपपत्तिका ज्ञान अर्थीपत्ति प्रमाण कहिये है, अभावकी प्रमाका असाधारण कारण अनुपल्लिधप्रमाण कहिये है. यचिप अभावका परोक्षज्ञानभी अनुमानादि-कहनेतें होवैहै, यह पूर्वकही है, यातें अनुपछिष्यके छक्षणकी अभावज्ञानके जनक अनुमानादिकनमें अविच्याप्ति होते है, तथापि अनुमानादिक प्रमाण भावकी प्रमाके औ अभावकी प्रमाके साधारण कारण हैं, अभावकी प्रमाके असाधारण कारण नहीं. औ अनुपछि विषेत्र केवल अभावकाशी ज्ञान होवे है यातें अभावप्रमाका असाधारण अनुपछिष्य प्रमाण है अन्य नहीं, इसरीतिसैं तीनि-प्रमाणोंके छक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं यातें व्यापारकी अपेक्षा तीनि प्रमाणोंमें नहीं, अनुलब्धियमाणसें अभावका ज्ञान होवे सो तौ पत्यक्ष होवे

है. औ अनुमानसें तथा शब्दसें जो अभावका ज्ञान सो परोक्ष होते है. जितने स्थानोंमें नैयायिक इंदियजन्य अभावका ज्ञान कहें हैं उतनें ज्ञानही अनुपछिष्यपाणजन्य हैं. काहेतें ? नैयायिकमतमें भी अभावज्ञानका सह-कारीकारण अनुताधि है. जैसें योग्यानुपछिषकूं नैयायिक इंदियका सह-कारी मानें हैं सोई योग्यानुपछिष महादिमतमें स्वतंत्रप्रमाणतें विनाही भेद है. नैयायिकमतमें तो अभावपमाका प्रमाण इंदिय है. वेदांतमतमें प्रमाण अनुपछिष है औ वेदांतमतमें अनुपछिषप्रमाणजन्य अभावका ज्ञानभी नैयायिकमतकी नाई प्रत्यक्ष है परोक्ष नहीं.

वेदांतरीतिसें इंद्रिय अजन्यप्रत्यक्षके लक्षणका निर्णय ॥ ३९ ॥

इहां ऐसी शंका होवैहै:-इंदियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवे है अभावज्ञा-नकं इंद्रियजन्यताका निषेध करिकै पत्यक्षता कहना बनै नहीं ताका यह समाधान है:-इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै तौ ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं चाहिये. काहेतें १ न्यायमतमें तो ईश्वरका ज्ञान नित्य है यातें इंद्रिय जन्य नहीं औ वेदांतमतमें ईश्वरका ज्ञान मायाकी वृत्तिहर है इंदियजन्य नहीं और शंथनमें इंदियजन्यज्ञानकूं प्रत्यक्षता कहनेमें अनेक दूषण छिले हैं, यातें इंदियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होने यह नियम नहीं है; किंतु प्रमाणचेतनतें विषयचेतनका अभेद होवै सो ज्ञान प्रत्यक्ष होवैहै जहां विषय सन्युख होवै तहां कहं तौ इंदियविषयके संबंधतें इंदियद्वारा अंतः करणकी वृत्ति 'घटदेशमें जावेहै जायकै घटके समानाकार होयकै घटसें वृत्ति मिछेहै तहां वृत्त्यविकञ्जनेतन प्रमाणनेतन कहियेहै, विषयमें आया नेतन विषयचेतन कहिये हैं, प्रमाणचेतन औ विषयचेतन स्वरूपसें तौ 'एकही है, उपाधिमेदर्से चेतनका भेद होवैहै. उपाधिभी भिन्नदेशमें होवै तौ ंउपहितका भेद होवेंहै, एक देशमें होय तौ उपहितका भेद होवे नहीं, जैसे 'घटका रूप औ घट एकदेशमें होवेंहें तहां घटरूपोपहित आकाश औ घटोपहित आकाश एकही है, औं मठके अंतर घट होने तहां घटोप-

हित आकाश मठाकाशतें भिन्न नहीं. ययि मठाकाश तौ घटाकाशतें भिन्नभी है. काहेतें ? घटश्रन्यदेशमें भी मठ है, तथापि मठश्रन्यदेशमें घट नहीं, यातें मठाकाशतें घटाकाश भिन्न नहीं. इसरीतिसें वृत्ति औ विषय भिन्न देशमें रहें इतने तौ वृत्त्पुपहित चेतन औ विषयोपहित चेतन भिन्न होवें हैं. औ वृत्तिविषय देशमें होवें तब विषयचेतनभी वृत्तिचेतन होवेंहैं, यातें विषयचेतनका वृत्तिचेतनसें भेद रहें नहीं, किंतु अभेद होवेंहैं. यथि विषयचेतनका वृत्तिचेतनहें भेद रहें नहीं, किंतु अभेद होवेंहैं. यथि विषयचेतनका शकार होवेंहैं, यातें विषयदेशतें वाह्मभी वृत्तिका स्वरूप होनेतें विषय चेतनसें भिन्नभी वृत्तिचेतन है, तथापि तिस काळमें वृत्तिसें भिन्नदेशमें विषय चेतनसें भिन्नभी वृत्तिचेतन है, तथापि तिस काळमें वृत्तिसें भिन्नदेशमें विषय नहीं, यातें विषयचेतनका वृत्तिचेतनसें अभेद कहें हैं. औ जो दोनुंका परस्पर अभेद कहूं छिख्या होवें तो ताका अभिप्राय यहहैं:—जितना वृत्तिभाग घटदेशमें है उतना वृत्तिभा उपहित चेतन घटचेतनसें पृथक नहीं, इसरी-तिसें जहां विषयचेतनका वृत्तिचेतनसें अभेद होवे सो ज्ञान प्रत्यक्ष कहियेहैं.

प्रत्यभिज्ञा औ अभिज्ञा प्रत्यक्षज्ञान औ स्पृतिआ-दिपरोक्षज्ञानोंका सामग्रीसहित निर्णय॥ ३२॥

जहां विषयचेतनका वृत्तिचेतनसे अभेद नहीं होवे सो ज्ञान परोक्ष कहि-येहे संस्कारजन्य स्मरणह्म अंतःकरणकी वृत्ति शरीरके अंतरही होवेहे, ताका विषय देशांतरमें होवेहे. अथवा नष्ट हो जावे है. यातें विषयचेतनका वृत्तिचेतनसें अभेद नहीं होनेतें स्मृतिज्ञान परोक्ष है औ जिसपदार्थके पूर्वअनुभवके संस्कार होवें औ इंद्रियका संयोग होवे तहां "सोयम्" ऐसा ज्ञान होवेहे, ताकूं प्रत्यिभिज्ञा ज्ञान कहेंहें. तहांभी इंद्रियजन्य वृत्ति विषय देशमें जावेहे, यातें विषयचेतनका वृत्तिचेतनसे अभेद होनेतें प्रत्यिभ्ञाज्ञानभी भत्यक्षही होवेहें. केवल इंद्रियजन्यवृत्ति होवे तहां "अयम्"ऐसा प्रत्यक्ष होवेहै; ताकूं अभिज्ञाप्रत्यक्ष कहें हैं. औ मुख्य सिद्धांतमें ती पूर्व अनुभूतका सोयम् यह ज्ञानभी "तत्रा" अंशमें स्मृतिह्म होनेतें परोक्ष है "अयम्" अंशमें प्रत्यक्ष है, यातें "सोयम्" इस ज्ञानमैं केवल प्रत्यक्षत्व नहीं किंतु अंशभेदसें परोक्षतः औ प्रत्यक्षत्व दो धर्म हैं.

केवल संस्कारजन्यवृत्ति होवै ताका "सः"ऐसा आकार होवै है, ताकूं स्मृति कहें हैं. जा पदार्थका पूर्व इंद्रियतें अथवा अनुमानादिकनतें ज्ञान हुया होवे वाकी स्मृति होवे हैं। यातें स्मृतिज्ञानमें पूर्व अनुभव करण हैं औ अनुभवज़न्य संस्कार व्यापार है. काहेतें ? जिस पदार्थका पूर्वज्ञान होवे ताकी वर्षके अंतरायसभी स्मृति होवे हैं, तहां स्मृतिके अव्यवहित पूर्वकालमें अनुभव तो है नहीं ओ अन्यवहित पूर्वकालमें होवे सो हेतु होवेहै यातें पूर्व अनुभव समृतिका साक्षात् कारण संभवें नहीं, किसी द्वारा कारण कह्या चाहिये, यातें ऐसा मानना योग्य है.जा पदार्थका पूर्वअनुभव नहीं हुया ताकी तौ स्मृति होवै नहीं, जो पूर्व अनुभव स्मृतिका कारण नहीं होवै तौ जाका अनुभव नहीं हुया ताकी भी स्मृति हुई चाहिये औ होवे नहीं. इसरीतिसे पुर्वअनुभवसे स्मृतिका अन्वयन्यतिरेक है. पूर्वअनुभव हुये स्मृति होवे हैं यह अन्वय हैं, पूर्वअनुभव नहीं होवे ती स्मृति होवे नहीं यह व्यतिरेक है. एकके होनेसें अपरका होना अन्वय कहियेहैं. एकके नहीं होनेतें अपरका नहीं होना व्यतिरेक कहियेहै. अन्वयव्यतिरेक्सें कारण-कार्यभाव जानिये है, पूर्वअनुभव स्मृतिके अन्वयञ्यतिरेक देखनेतें तिनका कारणकार्यभाव तौ अवश्य है, परंतु अव्यवहित पूर्वकालमें पूर्वअनुभव ि महीं, यार्ति स्मृतिकी उत्पत्ति पूर्व अनुभवका कोई व्यापार मानना चाहिये. जहां प्रमाणवल्रतें कारणताका निश्वय होने औ अन्यवहित पूर्वकालमें कारणकी सत्ता संभवे नहीं वहां व्यापारकी कल्पना होवे है. जैसें शास्त्ररूपी प्रमाणतें स्वर्गकी साधनताका यागमें निश्चय होवे हैं औ अन्त्य आहुतिकूं याग कहें हैं तिस यागके नाश हुये बहुत कालके अंतरायतें स्वर्ग होवे है, 'सुख़िवशेषकुं स्वर्ग कहें हैं. स्वर्गके अव्य वहित पूर्वकाळमें यागके अभावतें कारणता यागकुं संभर् नहीं. यातें शास्त्रमं निर्णीतकारणताके निर्वाहवासर्ते यागका व्यापार अपूर्व मानै हैं. जब अपूर्व अंगीकार किया तब दोप नहीं. काहेतें ? कार्यके अव्यवहित पूर्वकाल-में कारण अथवा व्यापार एक चाहिये कहूं दोनूंभी होवें हैं; परन्तु एक अवश्य चाहिये जिसकूं धर्म कहैं हैं सो यागजन्य अपूर्व है यागर्से अपूर्व उत्पन्न होवे है औ यागजन्य जो स्वर्ग ताका जनक है यातें ज्यापार है. जैसें यागकूं स्वर्गसाधनताके निर्वाहनासतें अपूर्व व्यापार मानिये है सी अपूर्व सदा परोक्ष है तैसें अन्वयव्यतिरेकके बलतें सिद्ध जो पूर्व अनुभवकृ स्मृतिकी कारणता ताके निर्वाहवासतें संस्कार मानियेहै. सो संस्कार सदा परोक्ष है, जा अंतःकरणमें पूर्व अनुभव होवैहै औ स्मृति होवैगी ता अंतः करणका धर्म संस्कार है. नैयायिकमतमें अनुभव संस्कारस्मृति आत्माके धर्म हैं. अनुभवजन्य संस्कारकूं नैयायिक भावना कहैं हैं. सी संस्कार पूर्वअनुभवजन्य है औ पूर्वअनुभवजन्य जो स्मृति ताका जनक है यातैं च्यापार कहियेहै. इस रीतिसें पूर्वअनुभव स्मृतिका करण है, संस्कार व्यापार है, स्मृतिकी उत्पत्तिसे अव्यवहित पूर्वकालमें पूर्वअनुभवका ती नाश होनेतें अभाव है, तथापि ताका व्यापार संस्कार है, यातें पूर्व अनुभवके नाश हुयां भी स्मृति उपजै है. सो संस्कार पत्यक्ष तौ है नहीं. अनुमान अथवा अर्थापित्तर्से संस्कारकी सिव्हि होवेहै, यातें जितनें पूर्व अनुभूतकी स्मृति होवै उतनेंकाल संस्कार रहैहै. जा स्मृतिसें उत्तरस्मृति न होवे सो चरमस्मृति कहियेहै. चरमस्मृतिसे संस्कारका नाश होवे हैं, यातें फोरि तिसपदार्थकी स्मृति होवे नहीं. इसरीतिसें पूर्वअनुभवजन्य संस्कारसें अनेक स्मृति होवेंहैं. जितनें चरमस्मृति होवें इतनें एक ही संस्कार रहे है. स्मृतिमें चरमता कार्यसे जानी जाने हैं; जा स्मृतिके हुयां फेरि सजातीय स्मृति न होने ता स्मृतिमें चरमताका अनुमानसें ज्ञान होनेहे. अंत्यकूं चरम कहें हैं. औ कोई ऐसें कहें हैं: पूर्वअनुभवजन्यसं-रकारसें प्रथम स्मृति होवेहै औ प्रथम स्मृतिकी उत्पत्तिसे पहले संस्कारका

नाश होवेहे स्मृतिसें और संस्कार उपजे है. तासें फेरि सजातीय स्मृति उपजेहै. ता स्मृतिसें स्वजनकसंस्कारका नाश होने है, अन्यसंस्कार उप-जैहै, तार्से तृतीय स्मृति होवे है. इसरीतिसें स्मृतिसें भी संस्कारकी उत्पत्ति होंबेहै. जा स्पृतिसें उत्तर सजातीय स्पृति न होवे सो स्पृति संस्कारकी हेतु नहीं. या मतमें संस्कारद्वारा स्मृतिज्ञानभी उत्तरस्मृतिका करण है, औ प्रथम स्मृतिका करण अनुभव है, दोनूं स्थानमें संस्कार व्यापार है; औ पहले मतमें स्मृतिज्ञानका करण स्मृति नहीं किंतु पूर्वानुभवसें संस्का-र होवैहै सो एकही संस्कार चरमस्मृतिपर्यंत रहेहै यातें पूर्वानुभवही रमृतिका करण है; और पूर्वानुभवजन्य संस्कारही सकल संजातीय स्मृतिमैं च्यापार है. दोनूं पश्चनमें स्मृतिज्ञान प्रमा नहीं. काहेतें ? प्रथम पश्चमें तौं स्मृतिज्ञानका करण पूर्वानुभव है सो षट्त्रमाणसैं न्यारा है. प्रमाण-जन्यज्ञानकू प्रमा कहें हैं. पूर्वानुभव प्रमाण नहीं द्वितीयपक्षमें प्रथमस्मृतिका करण तौ पूर्वानुभव है औ दितीयादि स्मृतिका करण स्मृति है सो स्मृतिभी षट्प्रमाणमें नहीं, यातें स्मृतिकूं प्रमा नहीं कहें हैं, तथापि यथार्थ अयथार्थ भेदसें स्मृति दो प्रकारकी है. भमक्रप अनुभवके संस्कारनसें उपजै सो अयथार्थ है. प्रमाहत अनुभवके संस्कारनसे उपजे सो यथार्थ है, इसरीतिसें दोपक्ष यन्थनमें छिसेहैं; तिनमें दूषण भूषण अनेक हैं यन्थ-विस्तारभयतें उपराम होयकै प्रसंग छिखेंहें. जैसें पूर्वअनुभवजन्य स्मृतिज्ञान परोक्ष है, तैसे अनुमानादिश्माणजन्य ज्ञानभी परोक्ष है. काहेतेंं नेसें स्मृतिका विषय वृत्तिसें व्यवहित होवेहें तेसें अनुमानादिजन्य ज्ञानका विषयभी वृत्तिदेशमें होवे नहीं; किंतु व्यवहित पर्वतादिदेशमें होवेहै औं अतीत अनागत पदार्थकामी अनुमानादिकनतें अनुमितिसें आदि छेके वर्तमान ज्ञान होते है. यातें अनुमानादिजन्य ज्ञानके देशमें औ कालमें विषय होवै नहीं किंतु अनुमितिआदिज्ञाननके देश औं काछतें भिन्नदेश औ भिन्नकालमें विनके विषय होवैहें.

## इन्द्रियजन्यताके नियमसें रहित प्रत्यक्षज्ञानका अनुसंघान ३३॥

इंद्रियजन्यज्ञानके विषय ज्ञानके देशकालतैं भिन्न देश भिन्न कालमें होतें नहीं; किंतु ज्ञानके देशकालमेंही होनें हैं,यातें इंदियजन्यज्ञान सारै प्रत्यक्षही होवेहै. अद्वेतमतमें अंतःकरणका परिणाम जो वृत्ति ताकूं ज्ञान कहैं हैं; यातें ज्ञानिवपय एकदेशमें होवें अथवा वृत्तिविषय एकदेशमें होवें या कहनेमें: एकही अर्थ है. इन्द्रियजन्य ज्ञानही प्रत्यक्ष होते यह नियम नहीं. जहां अन्यप्रमाणजन्य वृत्तिदेशमेंभी विषय होवे तहां प्रत्यक्षज्ञानही होवे है. जैसे "दशमस्त्वमित" या शब्दसें उत्पन्नहुई वृत्तिके देशमें विषय है यातें शब्द-प्रमाणजन्य ज्ञानभी कहूं प्रत्यक्ष होवेहे. महावाक्यजन्य ब्रह्माकारवृत्ति औ बहात्मा दोनूं एकदेशमें होवेंहैं; यातैं महावाक्यजन्य ब्रह्मात्मज्ञान् प्रत्यक्ष है. तैसें ईश्वरज्ञानका उपादान कारण मायाके देशमें सर्व पदार्थ हैं. यातें इंद्रियजन्य नहीं तौभी ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष है. तैसें अनुपछिध प्रमाणजन्य अभावका ज्ञानभी प्रत्यक्ष है. काहंतें ? जहां भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै तहां भूवल्से नेत्रका संबंध होयकै भूवल्देशमें अंतःकरणकी वृत्ति जावे है, "भूतळे वटो नास्ति" ऐसा वृत्तिका आकार है तहां भूतळअंशमें तौ वृत्ति नेत्रजन्य है औ बटाभाव अंशमें अनुपछिबियजन्य है. जैसे " पर्वतो यह्मिमान्"यह वृत्ति पर्वतअंशमें नेत्रजन्य हैं विह्नअंशमें अनुमानजन्य है; वैसें एकही वृत्ति अंशभेदसें इंदिय औ अनुपरुविध दो प्रमाणसें उपजे हैं; वहां भूतलाविच्छन्न चेतनका वृत्त्यविच्छन्न चेतनसे अभेद होवे है औ भूतलाव-च्छिन्न चेतनहीं घटाभावावच्छिन्न चेतन है, यातें घटाभावावच्छिन्नचेतनका-भी वृत्त्यविच्छन्नचेत्नसैं अभेद होवे हैं; यातें अनुपल्लिश्प्रमाणजन्य भी घटाभावका ज्ञान प्रत्यक्ष है, परंतु जहां अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य है. अधिकरणके प्रत्यक्षमें इंद्रियका व्यापार होवे है तहां उक्तरीतिका संभव है.

औ जहां अधिकरणके प्रत्यक्षमें इंद्रियका व्यापार नहीं होवे तहां अनुपल्डिधप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं, किंतु परोक्ष है. जैसें वायुमें रूपाभावका योग्यानुपछिन्यसें निमीछित नयनकूमी ज्ञान होवे हैं औ परमाणुमें योग्यानुपछिन्धिसें नेत्रका उन्मीछन्व्यापार विनाही महर्वाभावका ज्ञान होवे हैं, तहां विषयदेशमें वृत्ति जावे नहीं; यातें अनुपछिन्ध्यमाणजन्य वायुमें रूपाभावका ज्ञान तैसें परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञान पराक्ष नहीं परोक्ष है. इसरीतिसें अनुपिन्ध्यमाणजन्य अभावका ज्ञान कहूं अत्यक्ष है, कहूं परोक्ष है; औ वेदांतपरिभाषादिक यन्थनमें अनुपछिष अमाणजन्य अभावका प्रत्यक्ष छिल्या है, अनुपछिषजन्य परोक्षज्ञानका उदाहरण नहीं छिल्या, सो तिनमें न्यूनता है; छिल्या चाहिये जो परोक्षका उदाहरण छिल्विना अनुपछिषजन्यज्ञान परोक्ष होने नहीं ऐसा अम होवेहै.

#### अभावके ज्ञानकी सर्वत्र परोक्षताका निर्णय. ॥ ३४ ॥

औ सूक्ष्मदृष्टिसें विचार करें तो अनुपल्डियमाणजन्य अभावका ज्ञान स्वंत्र परोक्ष है कहूं भी प्रत्यक्ष नहीं. काहेतें ? प्रमाणचेतनसें विषयचेतनका अभेद हुयें भी जो प्रत्यक्षयोग्य विषय नहीं ताका परोक्षही ज्ञान होवे है. जैसे शब्दादिकप्रमाणतें धर्माधर्मका ज्ञान होवे तब प्रमाणचेतनसें विषयचेतनका भेद नहीं. काहेतें ? अंतः करणदेशमें धर्माधर्म रहें हैं यातें अंतः करण औ धर्माधर्मक्ष उपाधि भिन्नदेशमें नहीं होनेतें धर्माधर्मावच्छित्र चेतनप्रमाण चेतनसें भिन्न नहीं, तथापि धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं. यातें शब्दादिजन्य धर्माधर्मका ज्ञान कदीभी प्रत्यक्ष नहीं. अनुभवके अनुसार विषयमें योग्यता अयोग्यता जाननी. जैसें धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं तेसें अभावपदार्थमी प्रत्यक्षयोग्य नहीं. जो अभावपदार्थ प्रत्यक्ष होवे तो धादियोंका विवाद नहीं हुया चाहिये. मीमांसक अभावकूं अधिकरणक्षप मानहें, नैयायिकादिक अधिकरणक्षे भिन्न मानें हैं, तैसें नास्तिक अभावकूं जुच्छ औ अलीक मानेहें, आस्तिक अभावकूं प्रदार्थ मानेंहें, इसरीतिसें अभावके स्वरूपमें विवाद है. औ प्रत्यक्षयोग्य जो घटादिक विनके

स्वरूपमें अधिकरणसें भिन्न वा नहीं इत्यादिक विवाद होवे नहीं, यातें अभा-वपदार्थ पत्यक्षयोग्य नहीं इसकारणतें जहां भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवे वहां प्रमाणचेतनसें घटाभावाविच्छन्न चेतनका अभेद है तो भी अभावांशमें यह ज्ञान परोक्ष है, भृतलांशमें अपरोक्ष है. लैसे "पर्वतो विक्षमान" यह ज्ञान पर्वतअंशमें अपरोक्ष है औ विक्षिंशमें परोक्ष है, इसरीतिसें अनुपल्लियमाणजन्य अभावके ज्ञानकुं सर्वत्र परोक्ष मानें तो भट्टसंमी विरोध नहीं. भट्टमतमें अनुपल्लियजन्य अभावका ज्ञान परोक्षही है.

भी अभावके ज्ञानकूं जो नैयायिक इंद्रियजन्य मानिकै प्रत्यक्ष कहें हैं
सो सर्वथा असंगत है:—काहेतें ? वायुमें रूपाभावका चाक्षुप प्रत्यक्ष होवें है
ओ परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुप प्रत्यक्ष होवेंहै यह नैयायिकनका सिखांत
है सो बनें नहीं. काहेतें ? वायुमें रूपाभावके ज्ञानवास्त कोईभी नेत्रका उन्मीछनव्यापार करें नहीं, किंतु निमीछितनेत्रकूंभी वायुमें रूपाभावका योग्यानुपछित्रमें ज्ञान होवे है तैसें परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञानभी उन्मीछित
नेत्रकी नाई निमीछितनेत्रकुंभी होवे है औ निमीछितनेत्रकूं घटादिकनका
चाक्षुपज्ञान कदीभी होवें नहीं, यातें वायुमें रूपाभावका औ परमाणुमें
महत्त्वाभावका चाक्षुपप्रत्यक्ष वने नहीं, किंतु योग्यानुपछिद्धमें तिनका
परोक्ष ज्ञान होवे है.

भौ जो नैयायिक कहें हैं अभावज्ञानमें इंदियके अन्वयव्यितरेक देखनेतें अभावज्ञानमें इंदिय हेतु है औ याका जो मेद्धिकारादिक प्रन्थनमें
समाधान लिख्याहै:—इन्द्रियका अन्वयव्यितरेक अधिकरणके ज्ञानमें चिरतार्थ है. जेसें भृतल्में वटाभावका ज्ञान होवें तहां नेत्रइंदियसें अभावसें
अधिकरण भृतल्का ज्ञान होवेंहै, ता नेत्रसें ज्ञातभूतल्में वटाभावका योग्यानुपल्डिधसें ज्ञान होवेहै; इसरीतिसें वटाभावका अधिकरण जो भूतल ताके
ज्ञानमें इंदिय चारतार्थ कहिये सफल है. सो शंका औ समाधान दोनूं
असंगत हैं:—काहेतें १ वायुमें रूपाभावका औ परमाणमें महत्त्वाभावका नेत्र-

च्यापारसें विनाभी ज्ञान होवेहै; यातें किसी अभावज्ञानमें इंदियके अन्वय च्यतिरेक हुयें इंदियकूं कारणता सिद्ध होवे नहीं, सकल अभावके ज्ञानमें इंदियका अन्वयव्यतिरेक असिद्ध है. इस रीतिसें शिथिलमूल शंकाका समाधानकथनभी असंगत है.

शो जो नैयायिक इस रीतिसें शंका करें:—''घटानुपलब्ध्या इंद्रियेणा-भावं निश्चिनोिम'' ऐसी प्रतीति होवेहैं, यातें अनुपलब्धि औं इंद्रिय दोनुं घटादिकनके अभावज्ञानके हेतु हैं. या शंकाका उक्त समाधान करें ''घटाभाव-के अधिकरणका ज्ञान इंद्रियतें होवेहैं औं घटाभावका ज्ञान अनुपलब्धिसें होवे हैं'' सोभी समाधान संभवे नहीं:—काहेतें ? जहां इंद्रिययोग्य अधिकरण है तहां तो उक्त समाधान संभवे हैं औं जहां अधिकरण इंद्रिययोग्य नहीं तहां उक्त समाधान संभवे नहीं. जैसें ''वायो क्रपानुपलब्ध्या नेत्रेण क्रपा-भावं निश्चिनोिम'' इसरोतिसें वायुमें क्रपाभावकी अनुपलब्ध्या नेत्रेण क्रपा-भावं निश्चिनोिम'' इसरोतिसें वायुमें क्रपाभावकी अनुपलब्ध्या नेत्रेण प्रतीति अनुपलब्धिजन्य है यह कहना संभवे नहीं. काहेतें ? वायुमें क्रपके अभावतें नेत्रकी योग्यता नहीं.

यातें अभावज्ञानकूं केवल अनुपलिङ्धजन्य मानें उभयजन्यताकी प्रतीतिसें विरोधका अद्धेतवादीका यह समाधान है:—"भृतले अनुपल ब्या नेत्रेण घटाभावं निश्चिनोिष" या कहनेका अनुपलिङ्यसिहत नेत्रतें भृतलमें घटाभावके निश्चयवाला में हूं यह अभिषाय नहीं है, किन्तु भूतलमें इंदियजन्य घटकी उपलिङ्को अभावतें घटाभावके निश्चयवाला में हूं यह तात्वर्य है; अभावके निश्चयका हेतु अनुपलिङ्घ है औ अनुपलिङ्यका प्रतियोगी जो उपलिङ्घ तामें इंदियजन्यता मासे है, यातें निषेधनीय उपलिङ्घ इंदियजन्यता प्रतियोगी जो उपलिङ्घ तामें इंदियजन्यता मासे है, यातें निषेधनीय उपलिङ्म इंदियजन्यता प्रतिविह्मोनेतें इंदिय जन्य उपलिख्ने अभावतें घटाभावका निश्चय उपलि है यह सिद्ध हुवा. तेहें " वायो रूपानुपलिङ्या नेत्रेण रूपामावं निश्चिनोिष " या कहनेकामी रूपकी अनुपलिङ्या,

हित नेत्रतैं रूपाभावके निश्चयवाला मैं हूं यह तात्पर्य नहीं है. काहेतेंं? नेत्रके व्यापारविनाभी रूपाभावका निश्वय होवें है किन्तु नेत्रजन्य रूपकी उपछिष्यके अभावतें वायुमें रूपामावके निश्वयवाला में हूं यह तात्पर्य हैं; यातैं जिस उपछब्धिका अभाव रूषाभावके निश्चयका हेतु ता उपछब्धि-मैं नेत्रजन्यता प्रतीत होवे है. इसरीतिसें सारे अभावनिश्वयका हेतु जो अ-नुपल्डिय ताके प्रतियोगी उपल्डियमें इंदियजन्यता कहियेहै औ विवेक विना अभावनिश्वयमें इंद्रियजन्यता प्रतीत होते. है नैयायिककी शंकाका यह समाधान सर्वत्र व्यापक है. औ अधिकरणज्ञानकी इंदिय्जन्यता अभावज्ञानमें भासे है, यह भेदिवक्कार वेदांतपरिभाषादिकनका समाधान सर्वत्र व्यापक नहीं; किन्तु जहां प्रत्यक्षयोग्य भूतलादिक अभावके अधिक-रण हैं तहां तौ यह समाधान संभवे हैं; औ जहां पत्यक्षअयोग्य वायु आदिक अभावके अधिकरण हैं, तहां उक्त समाधान संगर्न नहीं, . औ ''अनुप्रुडध्या रसर्नेद्रियेणाम्छरसाभावमाम्रे जानामि'' या स्थानमैंभी अधिकरणका ज्ञान रसनेंद्रियजन्य संभव नहीं. काहेतें ? अम्छरसके अभा-वका अधिकरण आम्रफल है ताके ज्ञानकी सामर्थ्य रसर्नेहियमैं नहीं; रस-नेंद्रियमें केवल रसज्ञानकी सामर्थ्य है, इन्यज्ञानकी सामर्थ्य नहीं; यातें रसर्नेद्रियजन्याम्लरसोपलन्धिके अभावतें आम्रफलमें रसके अभावका निश्व-यवाला मैं हूं यह वालर्थसें उक्तव्यवहार होवेहै. यचि उक्त बाक्यके अक्षर मर्यादासैं उक्त अर्थ क्विष्ट है, तथापि अन्यगतिके असंभवतें उक्त अर्थ ही मानना चाहिये, यातें नैयायिककी शंकाका अस्मदुक्त ही समाधान है. इसरीतिसें अनुपछन्धिप्रमाणतें अभावका निश्वय होनेहै यह पक्ष निदोंष है. औ जो नैयायिक शंका करैं:-अभावप्रमाका पृथक प्रमाण माननेमैं गौरव है औ घटादिकनकी अत्यक्ष ममामें इंद्रियकी प्रमाणता निर्णीत है, वा निर्णीत प्रमाणसे अभावप्रमाकी उत्पत्ति माने तौ छाघव है.

#### अनुपलिधप्रमाणके अगीकारमें नैयायिककी शंका औं सिद्धांतीका समाधान ॥ ३५ ॥

ताशंकाका यह समाधान है:—इंद्रियक् प्रमाणता कहनेवाछे नैया-यिकभी अनुपळिधकूं कारणता तो मानें हैं अनुपळिध्यकूं करणता नहीं कहें हैं. अद्देतवादी इंद्रियकूं अभावकी करणता नहीं मानें हैं. यातें इंद्रियका अभावतें स्वसंबद्ध विशेषणता औ शुद्ध विशेषणतासंबंध नहीं मानना होवे है. नैयायिककूं अभिसद्ध संबंधकी कल्पना गौरव है औ अनुपळिधमें सहकारी कारणता तो नैयायिक भी मानें हैं, तिसकूं अद्देतवादी कारण-तानाम धरिके प्रमाणता कहें हैं, यातें नैयायिकमतमें ही गौरव है अद्देत मत्तें नहीं.

और वेदांतपरिमाणाका टीकाकार मूळकारका पुत्र हुया है तिसकूं अद्वेतशासके संस्कार न्यून हुये हैं औ न्यायशासके संस्कार अधिक रहेहें यातें मूळका न्याख्यान करिके नैयायिकमतका तिसनें इसरीतिसें उज्जीवन ळिख्या है:—अनुपळ्टिय पृथक प्रमाण नहीं, अभावका ज्ञान इंद्रियतें ही होवे है औ जो कहै अभावके साथ इंद्रियका संबंध नहीं है, विषयतें संबंधविना इंद्रियजन्यज्ञान होवे नहीं, विशेषणता औ स्वसंबद्ध विशेषणता जो नैयायिक संबंध मानें हैं सो अप्रसिद्ध है, यातें अप्रसिद्धकी कल्पना गौरव है सो असंगत है:—काहतें ? "घटाभाववद्ध भूतळम्" यह प्रतीति सर्वक संबंध नहीं, यातें ति मूत्र अधिन करणता मासेहै. परस्पर संबंधविना आधाराध्यभाव होवे नहीं, यातें भूतर्क जादिक अधिकरणमें अभावका संबंध सर्वक इंट है. जो अभावक प्रयक्ष नहीं मानें तो तिनक भी अभावका संबंध सर्वक व्यवहारवासतें कोई नामक संबंध सर्वक इंट है. ता संबंधका व्यवहारवासतें कोई नामक सांवध सर्वक इंट है. ता संबंधका व्यवहारवासतें कोई नामक सांवध सर्वक इंट है. ता संबंधका व्यवहारवासतें कोई नामक सांवध सर्वक इंट है. ता संबंधका व्यवहारवासतें कोई नामक सांवध सर्वक इंट है. ता संबंधका व्यवहारवासतें कोई नामक सांवध सर्वक इंट है. ता संबंधका व्यवहारवासतें कोई नामक सांवध सर्वक इंट है. ता संबंधका व्यवहारवासतें कोई नामक सांवध सर्वक इंट है. ता संबंधका व्यवहारवासतें कोई नामक सांवध सर्वक इंट है. ता संबंधका व्यवहारवासतें कोई नामक सांवध सर्वक सरवास सर्वक सरवास सरवास

नैयायिक मतमैं नहीं; अभावका अधिकरणसैं संबंध सर्वमतसिद्ध होनेतें स्वसंबद्धविशेषणता दोनूं संबंध अप्रसिद्ध नहीं औ "निर्घटं भूतळं पश्यामि" . ऐसा अनुन्यवसाय होवैहै; यातैं भूंतलादिकनमें अभावका ज्ञान नेत्रादि-जन्य है. जहां नेत्रजन्य ज्ञान होने तहां ही 'पश्यामि'ऐसा अनुव्यवसाय होते हैं; यातें भूतलादिकनमें अभावका ज्ञान नेत्रादिजन्य है, जहां नेत्रजन्य ज्ञान होवे तहांही 'पश्यामि' ऐसा अनुन्यवसाय होवे है औ अद्वेतमतमें भूतलका ज्ञान नेत्रजन्य है, घटाभावका ज्ञान अनुपल्डिधजन्य है नेत्रजन्य नहीं, यातें अनुन्यदसाय ज्ञानमें अपनें विषय न्यवसायकी विलक्षणता भासी चाहियें. जैसें ''पर्वतो बह्निमान्'' यह ज्ञान पर्वत अंशमें प्रत्यक्ष है, वहि अंशमें अनुमिति है, ताका "पर्वर्त पश्यामि वहिमनुमिनोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवे है, तामें व्यवसायकी विस्थाणता भासे है सो विलक्षणता इहां नेत्रजन्यत्व औ अनुमानजन्यत्व है, तैसे अभावज्ञानमें नेत्रजन्यत्व औं अनुपछित्रजन्यत्वरूप विख्शणता होवे तो अनुव्यवसा-यमें भासी चाहिये. औ केवल नेत्रजन्यत्वही अनुव्यवसायमें भासे है, यातें, अभावका ज्ञानभी इन्द्रियजन्य है पृथक् प्रमाणजन्य नहीं. औ अभावज्ञानकूं इन्द्रियजन्य नहीं मानें तौभी अहैतवादी अनुपब्धि जन्यमानिके प्रत्यक्षरूप कहें हैं. सोभी असंगत है:-काहेतें ? जो प्रत्यक्षज्ञान होते सो इंद्रियजन्य होवेहै या नियमका बाघ होवेगा; यातें अभावका ज्ञान इंद्रियजन्य है. इसरीतिसें वेदांतपारिभाषाकी टीकामें नैयायिकमतका उज्जी-वन सकल अद्वैतमंथनसें विरुद्ध लिल्याहै:-सो युक्तिसें विरुद्ध है. काहेतें ? प्रथम जो कह्या अभावका अधिकरणसें संबंध सर्वेक्ट्रं इष्ट है, यातें अप-सिद्ध कल्पना नहीं सो असंगत है. काहेतें ? अभाव औ अधिकरणका संबंध तौ इष्ट है परंतु विशेषणवासंबंधमें प्रत्यक्षज्ञानकी कारणता अपसिद्ध है. काहेतें ? जो अभावज्ञानकूं इंदियजन्यता मानैं तिसीके मतमें विशेषणनासंबंध इंद्रियजन्यज्ञानका कारण मानना होवैहै, अन्यमर्तमें विशेषणतासंबंधर्में इंद्रियजन्यज्ञानकी कारणता माननी होने नहीं; यातें अपसिद्ध कल्पनाका

परिहार नैयायिकमतमें होवे नहीं. औ जो अभावज्ञानकूं प्रथक् प्रमाणज-न्यता माननेमें दोष कह्या "निर्षटं भूतलं पश्यामि" ऐसा अनुव्यवसाय नहीं हुया चाहिये सोभी संभवे नहीं:-काहेतें ? घटाभावविशिष्ट भूतलके चाक्षुप-ज्ञानवाला में हूं ऐसा अनुव्यवसाय होते. उक्त वाक्यकाभी यही अर्थ है, या अनुन्यवसायमें घटाभाव विशेषण है भूतल विशेष्य है; ता विशेष्यभूतलमें चाक्षपज्ञानकी विषयता है घटाभाव विशेषणमें नहीं है तौभी घटाभाव विशिष्ट भुवछमें प्रतीत होवे हैं, कहूं विशेषणमात्रका धर्म, कहूं विशेष्यमात्रका धर्म, कहूं विशेषणविशेष्य दोनुका धर्म, विशिष्टमें प्रतीत होवे है, जैसें''दंही पुरुपः'' या ज्ञानमें दंड विशेषण है औ पुरुष विशेष्य है. जहां दंड नहीं है पुरुष है तहां "दंडी पुरुषो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवेहै,यार्तै दंडरूप विशेषणका अभाव है पु-रुपरूपविशेष्यका अभाव नहीं, तथापि विशेषणमात्रवृत्ति अभाव दंडविशिष्ट पुरुषमें प्रतीत होवेहै. जहां दंड है पुरुष नहीं है तहां विशेष्यमात्रका अभाव है: औं ''दंडी पुरुषो नास्ति" इसरीतिसें दंडिनशिष्टपुरुषमें प्रतीत होवेहे, जहां दंड नहीं औ पुरुष्मी नहीं है. तहां विशेषणविशेष्य दोनूंका अभाव विशि-ष्ट्रभ प्रतीत होवेहै तेसे विशेष्यभूतलमें चाक्षुपज्ञानकी विषयता है औ विशे-षण तौ घटाभाव तामें नहीं है तौ भी घटाभावनिशिष्ट भूतलमें प्रतीत होवेहै. जैसें "वह्निमन्तं पर्वतं पश्यामि" इसरीतिसें पर्वतके पत्यक्षका अनुव्यवसाय होवेहै, तहां चाक्षुपज्ञानकी विषयता विशेष्य पर्वतमें है औं विशेषण जो विह्न तामें नहीं है, तथापि विह्नविशिष्टपर्वतमें चाक्षुषज्ञानकी विषयता प्रतीत होंबे है औ जो दोष कह्या घटाभाव औ भूतल विजातीयज्ञानके विषय होंवें तो "पर्वतं पश्यामि विह्नमनुमिनोमि" इसरीतिसे विलक्षण व्यवसायज्ञा-नकूं विषय करनेंवाला अनुव्यवसाय हुया चाहिये. यह कथनभी अद्वैतश्रंथ-नके शिथिलसंस्कारवालेका है:-काहते ? अभावका ज्ञान अनुपलविष्माण-जन्य है इस अर्थकूं जो मानै ताकूं "घटानुपलब्ध्या घटाभावं निश्चिनोमि । नेत्रण मृतलं पश्यामि" ऐसा अनुज्यवसाय अवाधित होवेहै; तासे ज्यव-विषयता घटाभावमें औ भृतलमें विखक्षण मानें हैं; औ जो

दोष कह्या है:-अनुपछिष्ठिषजन्यता मानिकै अद्वैतवादी अभावज्ञानकूं प्रत्यक्ष मानैंहै औ जो प्रत्यक्षज्ञान होने सो इंद्रियजन्य होनेहै; यातैं उक्त नियमका अनुषरुबिधवादिके मतमें बाध होवैगा; सोभी सिद्धांतके अज्ञानतें है, यातें असंगत है. काहेतें ? अनुपन्धिप्रमाणजन्य अभावज्ञान सारै प्रत्यक्ष नहीं है; किंतु कोई ज्ञान परयक्ष है औ वायुमें रूपामानका ज्ञान परमाणुमें महत्त्वा-भावका ज्ञान इत्यादि अनुपछिष्ठिषजन्य हैं तथापि परोक्ष है, अथवा अनुपछ-विधन्नमाणजन्यभी अभावका ज्ञान सारै परोक्ष है. यह पूर्व प्रतिपादन कारै आयेहें. यातें अनुपरुब्धियादी अभावज्ञानकूं प्रत्यक्ष मार्ने यह धर्मराजके पुत्रका कथन सिद्धांतके अज्ञानसें है. औ वेदांतपारेभाषादिक शंथनमें जो कहूं अभावज्ञानकूं प्रत्यक्षता कहीहै. सो पौढिवादसैं कही है. जो अनुपछिच्य-प्रमाणजन्य अभावज्ञानकूं प्रत्यक्षता मानिलेवे तौभी वश्यमाण रीतिसें अभावज्ञानमें इंदियजन्यता सिद्ध होवे नहीं. यह ग्रंथकारनका प्रीढिवाद है; प्रतिवादीकी उक्ति मानिकै भी स्वमतमें दोषका परिहार करें ताकूं ं प्रोढिवाद कहें हैं. भी अभावज्ञानकूं प्रत्यक्षता मानिके इंद्रियजन्यता नहीं मानें तो परयक्षज्ञान इंदियजन्य होवेहै, या नियमका बाध होवेगा; यह कथ-नभी असंगत है:-काहेतें ? ताकूं यह पूछें हैं:-जो पत्यशज्ञान होने सो इंदि-यजन्य होवेहै इंदियजन्यसें भिन्न प्रत्यक्ष होवे नहीं, ऐसा नियम है. अथवा जो इंदियजन्यज्ञान होत्रे सो प्रत्यक्ष होवेहै. प्रत्यक्षसे भिन्न इंदियजन्य होवे नहीं यह नियम है. तिनमें प्रथमपक्ष कहें तौ असंगत है; ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष है इन्द्रियजन्य नहीं है. न्यायमतमें नित्य है औ सिद्धांतमतमें मायाजन्य है, ईश्वरके इंद्रियनका अभावहै यातैं ताका ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं. औ 'दरामस्त्वमित" या वाक्यतैं उत्पन्न हुया ज्ञान प्रत्यक्ष है इन्द्रिय-जन्य नहीं जो ऐसें कहै दशमपुरुषकूं अपने शरीरमें दशमताका ज्ञान होने है सो शरीर नेत्रके योग्य है, यातें दशमका ज्ञानभी नेत्रइन्द्रियजन्य है, सो संभवे नहीं:-काहेतें ? निमीलितनयनकूंभी वाक्य सुनिके दशमका ज्ञान होवेहै. जो नेत्रजन्य होवे तो नेत्रव्यापारिवना नहीं हुया चाहिये; यातें

दशमका ज्ञान नेत्रजन्य नहीं औ जो ऐसें कहै दशमका ज्ञान मनोजन्य है यातें इन्द्रियजन्य है, सोभी संभवे नहीं:-काहेतें ? देवदत्तयज्ञदत्तादिक नाम आत्माके नहीं; किंतु न्यायमतमें शरीरविशिष्ट आत्माके औ वेदा-तमतमें सूक्ष्मविशिष्ट स्थूळ शरीरके हैं; तैसें त्वम् अहम् यह व्यवहारभी सक्ष्मविशिष्ट स्थूल शरीरमें होवेहै ता-स्थूलशरीरका ज्ञान मनसें संभवे नहीं, बाह्यपदार्थिके ज्ञानका मनमें सामर्थ्य नहीं, जो ऐसे कहै:--मनका अवधान होवे तो वाक्यसें दशमका ज्ञान होवे, विक्षिप्तमनवालेकूं होवे नहीं; यातें अन्वयव्यतिरेकतें दशमज्ञानका हेतु मन होनेतें दशमका ज्ञान मानस है यातें इन्द्रियजन्य है, सोभी संभवे नहीं -इसरीतिकें अन्वयंव्यति रेकतें सकल ज्ञानोंका हेतु मन है. विक्षिप्तमनवालेकुं किसी प्रमाणतें ज्ञान होवे नहीं, सावधानमनवाछेकूं सकछ ज्ञान होवें हैं, यातें सारे ज्ञान मानस कहे चाहिये, यातें सर्व ज्ञानका साधारणकारण मन है इन्द्रिय अनुमानादिक सकल प्रमाणका सहकारी हैं. मनसहित नेत्रतें जो ज्ञान होने सो चाक्षपज्ञान कहिये है, मनसहित अनुमानप्रमाणतें होवे सो अनुमि-तिज्ञान कहियेहै, मनसहित शब्दप्रमाणतें होवै सो शाब्दज्ञान कहियेहै, अन्यप्रमाण विना केवल मनतें जो ज्ञान होने सो मानसज्ञान कहियेहै, सो केवल मनतें आंतरपदार्थ सुखादिकनका ज्ञान होते, यातें आंतरपदार्थ-का ज्ञानही मानस होवैहै. बाह्मपदार्थका इन्डियानुमानादिक दिना केवल मनतें ज्ञान होवे नहीं यातें दशमका ज्ञान मानस है यह कहना संभवे नहीं, आंतर पदार्थका ज्ञान मानस होवेहै यहभी नैयायिकरीतिसें कहा है, सिद्धांतमें तौ कोई ज्ञान मानस नहीं. काहेतें? शुद्ध आत्मा तौ स्वयंपकाश है, ताके प्रकाशमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं यातें आत्माका ज्ञान मानस नहीं औ सुसादिक साक्षीभास्य हैं. जिस कार्ल्भें इष्ट पदार्थके संबन्धतें सुखाकार अन्तःकरणका परिणाम होवें अनिष्टपदा-र्थके सम्बंधते दुःखांकार अन्तःकरणका परिणाम होवे तिसीसमय सुख-दुःसक् विषय करनेवाला अंतःकरणके सत्त्वगुणका परिणामवृत्ति होवे है.

ता वृत्तिमें आरूढसाक्षी सुखदुःखकुं प्रकारी है, सुखदुःखकी उत्पत्तिमें इष्ट-संबंध औ अनिष्टसंबंध निमित्त है, तिसी निमित्तसें सुख औ दुःखकूं विषय करनेवाछी अंतःकरणकी वृत्ति होवै है; ताकी उत्पत्तिमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं; यार्ते सुखदुःख साक्षीभास्य हैं;यद्यपि घटादिकनका प्रकाशभी केवुछ वृत्तिसे होदै नहीं किंतु वृत्तिमें आरूढचेतनसेंही सर्वका प्रकाश होदै हैं यातें सारे पदार्थ साक्षीभास्य कहे चाहियें, तथापि घटादिकनका ज्ञानहरू अंतःकरणकी वृत्ति उपजै तामें इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणकी अपेक्षा है... औ सुसादिकनके ज्ञानरूपवृत्तिकी उत्पत्तिमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं इतना भेद है. जा वृत्तिमें आरूड साक्षी विषयकूं प्रकाश सो वृत्ति जहां इंदिय अनुमानादिक प्रमाणसें होनें तहां विषयकूं साक्षीभास्य नहीं कहेंहैं; किंतु प्रमाणजन्यज्ञानका विषय कहें हैं. जहां प्रमाणके व्यापारिवना वृत्तिकी उत्पत्ति होवे तावृत्तिमें आरूढताक्षी जिसकूं प्रकाशे सो साक्षीभास्य कहियेहैं, घटादिगोचर अंतःकरणकी वृत्ति इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणतै होवैहै; ता वृत्तिमें आहत साक्षी प्रकाशे है, तथापि बटादिक प्रमाणगोचर कहियेहै साक्षीभास्य नहीं. औ सुखादिगोचरवृत्ति प्रमाणजन्य नहीं किंतु सुलादिजनक धर्मादिजन्य हैं, यातें सुलादिक साक्षीभास्य हैं. इस रीतिसैं सुखादिक औ तिनके ज्ञान समान सामग्रीसें होनेंहें, यातें अज्ञात सुखादिक होदें नहीं किंतु ज्ञातही होवेंहें औ सुखादिकनके प्रत्यक्षके हेतु सुसादिक नहीं जो पूर्वकालमें सुखादिक होवें तो स्वज्ञानके हेतु होवें, सुखादिक औ तिनका ज्ञान समानकाछमें समान सामगीतें होनें हैं, याते परस्पर कार्यकारणभाव तौ नहीं औ घटादिकनके प्रत्यक्षज्ञानमें घटादिक हेतु ें हैं. काहेतें ? प्रत्यक्ष ृंज्ञानतें प्रथम बटादिक उपने हैं, यातें स्वगोचर पत्यक्षके घटादिक हेतु हैं. घटादिकनके जहां अनुमिति आदि ज्ञानः होवें तिनके हेतु घटादिक नहीं अनुमिति ज्ञानमें तैसे शाब्दज्ञानमें जो विषयभी कारण होवै वौ अतीत अनागत पदार्थके अनुमितिआदिक

कारण नहीं हुये चाहियें; यातें अनुमिति ज्ञान शाब्दज्ञानादिकनमें विषय कारण नहीं. तैलें सुखादिकभी स्वगोचरज्ञानके कारण नहीं. पूर्व असंग यह है:—सुखादिकनका ज्ञान मानस नहीं किंतु सुखादिक साक्षी-भारय हैं. यातें मनका असाधारण विषय मिछे नहीं. इसकारणतें सर्वज्ञानोंका उपादानक्ष्य अंतःकरेण तो है औ ज्ञानका स्वतंत्रकरणक्ष्य इंदिय जो मनकूं नैयायिककहें हैं सो असंगत है; यातें दशमका ज्ञान मानस नहीं किंतु वाक्यजन्य है औ प्रत्यक्ष है इसरीतिसें जो प्रत्यक्षज्ञान होवें सो इंदियजन्य होवे यह नियम संभवे नहीं. औ जो ऐसें कहै:—जो इंद्रियजन्यज्ञान होवें सो प्रत्यक्ष होवें, इंद्रियजन्यज्ञान कोई अप्रत्यक्ष नहीं होवेहें या नियमसें सिद्धांतकी हानि नहीं. काहेतें ? इंद्रियजन्यज्ञानकूं अप्रत्यक्षता हमभी नहीं कहें हैं; इंद्रियजन्यज्ञान तो सारे प्रत्यक्ष है, कहं अप्रत्यक्षता हमभी नहीं कहें हैं, इंद्रियजन्यज्ञान तो सारे प्रत्यक्ष है, कहं शब्दादिकनतेंभी प्रत्यक्ष होवेहे यह सिद्धांत है; यातें उक्त नियमका वि-रोध नहीं. इसरीतिसें नैयायिकानुसारी धर्मराजके पुत्रकी उक्ति असंगत है.

यातें अभावज्ञान इंद्रियजन्य नहीं, किंतु योग्यानुपछिधनामपृथक्ष्माणजन्य है. जहां ''प्रतियोगी होता तौ वाका उपलंभ होता'' इसरीतिसें
प्रतियोगीके आरोपतें उपलंभका आरोप हांवे तहां तो अभावका ज्ञान
योग्यानुपछिध्यमाणजन्य है औं अंधकारमें घटाभावका ज्ञान अनुमानादिजन्य है काहेतें ? ''अंधकारमें घट होता तौ ताका उपलंभ होता''
इसरीतिसें घटकप प्रतियोगिक आरोपतें घटके उपलंभका आरोप संभवे नहीं
इसरीतिसें अन्यमवर्षे जितने अभावनके ज्ञान इंद्रियजन्य हैं उतनेही ज्ञानवेदांतमतमें केवल अनुपलिधजन्य हैं. नैयायिकमतमें इंद्रिय करण है,
अनुपलिध सहकारी कारण है, यातें इंद्रियमें प्रमाणता है अनुपलिधमें प्रमाणता नहीं है. वेदांत सतमें अनुपलिधमें प्रमाणता
अधिक माननी होवे है. अनुपलिधस्वक्षपतें दोनुं मतमें सिद्ध है तैसें
न्यायमतसें विशेषणतासंबंधकूं ज्ञानकी करणता अधिक याननी होवे है

औ विशेषणता संबंध स्वरूपसें अधिकरण अभावका दोनूं मतमें सिद्ध है इसरीतिसें वेदांतीकूं अनुपल्रव्धिमें प्रमाणता अधिक माननी औ नैयायिककूं विशेषणतासंबंधमें ज्ञानकी कारणता अधिक माननी; यातैं छाघव किसीकूं नहीं, दोनूंकी समानकल्पना है, तथापि अभावज्ञानकी करणता इन्द्रिय में नैयायिक अधिक कहें हैं, यह तिनके मतमें गौरव है औ वायुमें क्रपामादका ज्ञान नेत्रव्यापारसें विना होवेहै, औ ताकूं नैयायिक चाक्षप-ज्ञान कहें हैं. तैसें परमाणुपें महत्त्वाभावका ज्ञानभी नेत्रव्यापारसें विना होने है, ताकूं भी नैयायिकचाक्षपन्नान कहेंहैं, इसरीतिसें अनेक स्थानमें जिस इन्द्रियके व्यापार विना जो अभाषका ज्ञान होवै ताकूं तिस इन्द्रियजन्य कहैं हैं. सो अनुभवविरुद्ध है. जिस इन्द्रियन्यापारतें जो ज्ञान होवे तिस इन्द्रियजन्य सो ज्ञान होवेहै, जिसइन्द्रियके व्यापारविना जो ज्ञान होवें तिस इंदियजन्यता ज्ञानकूं मानें तौ सकलज्ञान सकल इंदियजन्य हुये चाहियें; यातै अभावका ज्ञान इंद्रियजन्य है यह नैयायिकमत समीचीन नहीं. इस-रीतिसें अभावका ज्ञान अनुपछिधप्रमाणजन्य है, परंतु अभावज्ञानकी उत्पत्तिमें व्यापारहीन असाधारण कारण अनुपछिष है; यातैं अभावज्ञानकी असार्थारणैकारणता अनुपल्लिधप्रमाणका लक्षण है।

#### अहुपल्लिभप्रमाणके निरूपणका जिज्ञासुकूं उपयोग ॥३६॥

अनुपल्रिध निरूपणका जिज्ञासुकू यह उपयोग है:—''नेह नानास्ति रिकचन'' इत्यादिक श्रुतिप्रपंचका त्रैकालिक अभाव कहें हैं. अनुभवसिख भपंचका त्रैकालिक निषेध बनै नहीं; यातैं प्रपंचका स्वरूपसें निषेध नहीं करें हैं किंतु प्रपंच पारमाधिक नहीं; यातें पारमाधिकत्वविशिष्ट प्रपंचका त्रैका-लिक अभाव श्रुति कहें हैं. इसरीतिसें पारमाधिकत्वविशिष्ट प्रपंचका अभाव श्रुतिसिख है औं अनुपल्रिधप्रमाणसेभी सिख है. जो पारमाधिकत्वविशिष्ट प्रपंच होता तो जैसें प्रपंचकी स्वरूपसें उपल्रिच होवेह तैसें पारमाधिक प्रपंच- कीभी उपलाब्ध होती औ स्वह्मपत्तें तो प्रपंचकी उपलाब्ध होवेहै पारमार्थि-कह्मपतें प्रपंचकी उपलब्ध होवे नहीं; यातें पारमार्थिकत्वविशिष्ट प्रपंचका अभाव है. इसरीतिसें प्रपंचाभावका ज्ञान अनुपल्डिथसें होवेहै; औरभी अनेक अभावनका ज्ञान जिज्ञासुकूं ईष्ट है ताका हेतु अनुपल्डिधप्रमाण है.

इति श्रीमन्निश्वलदासाह्नसायुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे अनुपल्टिय-प्रमाणनिरूपणं नाम पष्टः प्रकाशः समाप्तः॥ ६ ॥

# दृत्तिभद अनिर्वचीयख्यातिमंडन ख्यातिखंडन औ स्वतः प्रमात्वप्रमाणनिरूपण नाम सप्तमप्रकाशप्रारम्भ ।

#### उपादान (समवायि ), असमवायि, निमित्तकारण अह संयोगका लक्षण ॥ १ ॥

शंथके आरंभमें वृत्ति किसकूं कहें हैं या वचनतें वृत्तिके लक्षण औ मेदका प्रश्न है, वृत्तिका कारण कौन है यह वृत्तिकी सामग्रीका प्रश्न है, तीसरा प्रश्न वृत्तिके प्रयोजनका है; तिनमें वृत्तिके प्रयोजनका निरूपण अष्टम प्रकाशमें करेंगे, औ कारण समुदायकूं सामग्री कहें हैं. कारण दोप्रकारका होवेहैं, एक उपादान कारण होवेहैं औ दितीय निमित्तकारण होवेहैं. जाके स्वरूपमें कार्यकी स्थिति होवे तिसकारणकूं उपादानकारण कहें हैं. जाके स्वरूपमें कार्यकी स्थित होवे तिसकारणकूं उपादानकारण कहें हैं. उपादानकारणकुंही समनायिकारणकहें हैं. जैसे घटका उपादानकारण कपाल है. औ कार्यसें तटस्थ हुवा कार्यका जनक होवे सो निमित्तकारण कहियेहै. जैसे घटके निमित्तकारण कुलालचकदंडादिक हैं औ न्यायवेशेषिकमतमें समवायी असमवायी निमित्तमेदसें कारण

तीनप्रकारका कहें हैं.कार्यके समवायिकारणसें संबंधी जो कार्यका जनक ताकूं असमवायिकारण कहें हैं. जैसें घटका असमवायिकारण कपालसंयोग है. पटका असमवायिकारण वंतुसंयोग हैं; घटके समवायिकारण कपाछसैं संबंधी औ घटका जनक कपालसंयोग है, तैसैं पटके समवायिकारण तंतुर्से संबंधी औ पटका जनक तंतुसंयोग है. जो समवायिकारणके संयोगकूं कार्यका जनक नहीं मानै तौ वियुक्त कपालनतें घटकी औ वियुक्त तंतुवींते पटकी उत्पत्ति हुई चाहिये. इसरीतिसें द्रव्यकी उत्पत्तिमें अवय-वनका संयोग कारण है; सो अवयवसंयोगमें कार्यकी स्थित नहीं किंतु अवयदनमें कार्यद्रव्यकी स्थिति होने है, यातैं अवयदसंयोगमें समवायिकार-णता संभवे नहीं औं कार्यसें तटस्थ रहे नहीं; किंतु अवयवसंयोग औं कार्यद्रव्य अवयवमें समानाधिकरण होने है यातें निमित्तकारणताभी अवयव संयोगमें सम्भवे नहीं, यातें समवायिकारण औ निमित्तकारणसें विलक्षण अस-मवायिकारण होनेतें कारण तीनि प्रकारका होवेहै. जैसें द्रव्यकी उत्पत्तिमें अवयवसंयोग असमवायिकारण है तैसें गुणकी उत्पत्तिमें कहूं ती गुण असमवायिकारण है, कहं किया- असमवायिकारण है. तथाहि: नील-तंत्रसें नीलपटकी उत्पत्ति होवेहैं पीतकी नहीं, यातें पटके नीलक्षपमें तंतुका नीलहर कारण है. विसपटके नीलहरका समवायिकारण पट है तंतुका नील्रह्मपताका समवायिकारण नहीं. तैसे तंतुका नील्रह्म नीलरूपसे तटस्थ नहीं किंतु वंतुका नीलरूप वंतुमें रहेहै. औ पटका नीलक्षपभी तंतुमें रहेहै यातें दोनं समानाधिकरण होनेतें संबंधी हैं औ असंबंधीकूं तटस्थ कहें हैं. यद्यपि पटका नीलक्ष्य समवायसंबंधसें पटमें रहेहै. तथापि स्वसमवायि समवायसंबंधसे पटका नीलरूप तंतुमेंही रहेहै. स्व कहिये पटका नीलक्षपताका समवायी जो पट ताका समवाय तंत्रमें इसरीतिसें पटके नीलक्षपर्से तंतुका नीलक्षप समानाधिकरण है. तंतुका नील्रूप साक्षात्संबंधर्से तंतुर्में ही है तिसमें पटदारा परं-

परासंबंधतें पटका नीलक्षप है, यातें पटके नीलक्षपतें तंतुका नीलक्षप तटस्थ नहीं होनेतें निमित्तकारण संभवें नहीं, िकतु पटके नीलक्षपका सप-वाियकारण जो पट ताका संबंधी तंतुका नीलक्षप है औ पटके नीलक्षपका जनक होनेतें ताका असमवाियकारण तंतुका नीलक्षप है, तंतुका नीलक्षप औ पट दोनूं तंतुमें समवायसंबंधतें रहें हैं, यातें समानािषकरणसंबंधतें तंतुका नीलक्षप पटका संबंधी है. जैसें कार्यके क्षपका असमवाियकारण उपादानका क्षप है, तेसें रस गंध स्पर्शमें भी जानना औ सकल गुणनकी उत्पत्तिमें जिसरीति सें गुणका किया असमवाियकारण है सो न्यायवेशें-पिक ग्रंथनमें स्पष्ट है, अनुपयोगी जानिक विस्तारमयतें लिल्या नहीं.

. संयोगका प्रसंग अनेक स्थानमें आवे है, यातें गुणकी उत्पत्तिमें किया असमवायिकारणका उदाहरण कहनेकूं संयोगकी उत्पत्ति कहें हैं:-संयोग दो प्रकारका होवे हैं, एक कर्मज संयोग है दितीय संयोगज संयोग है. जाकी उत्पत्तिमें किया असमवायिकारण होवे सो कर्मज संयोग कहिये है, संयोगक्तपत्र समवायिकारणतें होने सो संयोगज संयोग कहिये है. कर्मजसंयोगभी अन्यतरकर्मज औ उभयकर्मज भेदते दोप्रकारका है. संयोगके आश्रय दो होर्नेहैं. तिनमें एककी कियासें जो संयोग होवे सो अन्यतरकर्म असंयोग कहियेहै. जैसे पशीकी कियातें वृक्षपशीका संयोग होंने सो अन्यतरकर्मजसंयोग कहिये है. तहां नृक्ष औ पक्षी समनायका-रण हैं औं संयोगके समनायिकारण पश्लीमें ताकी कियाका समनायसंबंध होनेतें पश्लीकृप समवायिकारणकी संबंधिनी औ पश्ली वृक्षके संयोगकी जनक पक्षीकी किया है. यातें पक्षिवृक्षके संयोगकी असमवायिकारण पश्लीकी किया है. यह अन्यतरकर्मजसंयोगका उदाहरण है. मेषदयकी कियातें जो मेषदयका संयोग होंवे सो उमयकर्मजसंयोग है. मेषदयके संयोगमें दोनूं मेष समवायिकारण हैं औ तिनकी किया असमवायिकारण है. जहां हस्तकी कियातें इस्तत्रका संयोग होने तहां हस्तत्रक

परस्पर संयुक्त हैं, इस व्यवहारकी नाई काय तरु संयुक्त हैं, ऐसा व्यवहारभी होवेहै. संयुक्त कहिये संयोगवाले हैं; तिस स्थानमें हस्त तरुके संयोगमें ती इस्तकी किया असमवायिकारण है औ काय वा तरुमें किया होवे तो काय तरुका संयोगभी कियाजन्य संभवे. औ तरुकी नाई कायमैंभी किया है: नहीं. काहेतें ? सकल अवयवनमें किया होवे जहां अवयवीकी किया होवेहै... इस्तरें इतर सकल अवयव निश्वल होनेतें कायमें कियाकथन संभवे नहीं, यातें कायतरुके संयोगमें किया असमवायिकारण है यह कथन संभवे नहीं; किंतु अन्यतरकर्मज हस्ततरुसंयोगही कायतरुसंयोगका असमवायि-कारण है. काहेतें ? कायतरुसंयोगका समवायिकारण जो काय तामें स्व-समवायिसमवेतत्वसंबंधसे संबंधी हस्ततहसंयोग है औ कायतहसंयो-गका जनक है. यातें असमवाधिकारण है. स्व कहिये इस्ततहसंयोग वाका समवायी हस्त है तामैं समवेत जो काय तिसके समनेतत्वधर्मही संबंध हैं ईस-रीतिके परंपरासंबंधका सामानाधिकरण्य संबंधमें पर्यवसान होवैहै. एक अधि-करणमें वर्तनेकूं सामानाधिकरण्य कहें हैं. जिनकी एक अधिकरणमें दृत्ति - होवै तिनकूं समानाधिकरण कहें हैं इहां हस्ततरुसंयोग समवायसंवंधसें हस्तमें रहेहै, औ कायभी समवायसंबंधसें हस्तमें रहे है यातें दोनूं समाना-विकरण हैं. तिनका सामानाधिकरण्यसंबंध हैं; इहां काय औ संयोग हस्तमें साक्षात संबंधमें रहें हैं; यातें समानाधिकरण है. तैसें एक साक्षात संबंधतें रहे औ द्जा परंपरासंबंधतें रहे सोभी समानाधिकरण कहिये है... औ तिनका सामानाधिरण्य संबंध कहिये है. यह प्रत्यक्ष प्रमाणमें कहा है. हस्तवरु संयोगकी प्रतीति होनेसैंही कायतरुसंयोगकी प्रतीति होने है औ हरततरुके संयोगकूं नहीं देखें-तिसकूं कायवरुसंयोगकी प्रतीति होवे नहीं ; यातें कायतरुसंयोगका इस्तवरुसंयोग कारण है. यह संयोगजसंयोगका उदाहरण है. इसी संयोगकुं कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्य-संयोग कहेंहैं. इहां दो संयोग हैं, एक हस्ततरुका संयोग है सो हेत्रसंयोगः

है औ कायतरुका संयोग फलसंयोग है या स्थानमें कारणशब्दतें फलसंयोगके आश्रयके समवायिकारणका बहुणहै यातैं फलसंयोगके आश्रय काय बरु दो हैं तिनमें कायका सगवायिकारण हस्त है, यातें कारणशब्दसें ः हस्तका बहुण है, अकारण शब्दसें तरुका बहुण है. काहेतें १ कायका वा ः तरुका समवायिकारण तरु नहीं होनेतें अकारण है. तैसें हेतुसंयोगके आश्र-यतें जन्यका कार्यशब्दसें यहण है, हेतुसंयोगके आश्रयतें अजन्यका-ः अकार्यशब्दर्से घहण है. हेतु संयोगके आश्रय हस्त औ तरु हैं तिनमैं ः इस्तजन्य जो काय सो कार्य है. औ हस्तसें तथा तरुसें अजन्य ्जो तरु सो अकार्य है. इस रीविसैं कारण जो हस्त औ अकारण वरु तिनके संयोगतें कार्य जो काय औ अकार्य तरु तिनका संयोग . उपजै हैं; यातैं इस संयोगकूं कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग क्हेंहैं. संयोगजसंयोग इसी प्रकारका होवे है. अन्यथा कर्मजसंयोगही है. जहां कपालके कर्मतें कपालद्दयका संयोग होवे औ कपालसंयोगतें कपा-काकाशका संयोग होवै तहांभी कर्मजही संयोग है, संयोगजसंयोग नहीं. ·काहेतैं ? जिसकपाछके कर्भतैं कपाछद्दयका संयोग होवे तिस कपाछकर्मतें ही कपालभाकाशका संयोग उपजे है, कपालदयका संयोग औ कपाल आकाशका संयोग दोनूं एक क्षणमें होवें हैं. तिनका परस्पर कार्यकारणभाव समवै नहीं, याँवै कपाछदयके संयोगकी नाई कपाछ-आकाशसंयोगमी कपालकी कियातेंही उपजनेंतें कर्मजही संयोग है. उक्त अकारसे कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग औ अन्यतरक-र्मजसंयोग वैहैं उभयकर्मजसंयोग भेदतैं तीनही प्रकारका संयोग है औं कोई शंथकार सहजसंयोग भी भानेंहें जैसें सुवर्णमें पीतरूप औ गुरुत्वके आश्रय पार्थिवभागका औ अधिसंयोगसें जाका नाश होवें नहीं ऐसें ज्ञन्यत्वके आश्रयते तैजसभागका सहजसंयोगहै. संयोगीके जन्मके साथ ज्यजे ताकूं सहजांसयोग कहिंहै. सुवर्णकूं केवळ पार्थिव कहें तो जंतु आदि- कपार्थिवके इन्यत्वका अधिसंयोगतें नारा होनेतें सुवर्णके इन्यत्वका अधि-संयोगतें नारा हुया चाहिये. औं केवल तैजस मार्ने तो पीतक्षप औं गुरु-त्वका अभाव चाहिये.यातें सुवर्णमें तैजस पार्धिवभाग संयुक्त है औ मीमां-सक नित्य संयोगभी मार्ने हैं.

इसरीतिसें द्रव्यकी उत्पत्तिमें असमवायिकारण अवयवसंयोग है, औ गुणकी उत्पत्तिमें कहूं गुण कहूं क्रिया असमवायिकारणहै.समवायिकारण औ निमित्तकारणके छक्षण वामें संभवें नहीं; किंतु समवायिकारणमें संबंधी जो कार्यका जनक सो तीसरा असमवायिकारण होनेतें समवायी असमवायी निमित्र भेदसें कारण तीन प्रकारका है; यह नैयायिक वैशेषिकके अनु-सारी ग्रंथतमें छिल्या है.

#### डभयकारणके अंगीकारपूर्वक तीसरे असमवायिकारणका खण्डन॥ २॥

तथापि न्याय वैशेषिकिमिन्न मतमें उपादानकारण औ निमित्तकारणभेवसें दो प्रकारकाही कारण मानें हैं. जाकूं नैयायिक असमवायिकारण कहें हैं ताकूं निमित्तकारणही कहेंहें. औ जो पूर्व कहा निमित्तकारणका उक्षण असमवायिकारणमें नहींहै ताका यह समाधान है:—कार्यसें तटस्थ होवें औ कार्यका जनक होवे यह निमित्तकारणका उक्षण जिविधकारण वादीकी रीतिसें कहाहै.द्विधिकारणवादीकी रीतिसें तो उपादानकारण तें मिन्न जो कारण सो निमित्तकारण कहियेहै,सो निमित्तकारण अनेक-विध है. कोई तो कार्यके उपादानमें समवेत है, जैसें घटका निमित्तकारण कपाउसंयोग है सो घटके उपादानकारण कपाउमें समवेत हैं; औ कोई निमित्तकारण तंतुका रूप हैं सो पटकपका उपादान जो पट ताके उपादान तंतुमें समवेत हैं; तैसें कोई निमित्तकारण कर्वारूप चेतनहैं सो स्वतंत्रहैं. जैसें घटका निमित्तकारण कुठाउ है औ कोई निमित्तकारण जह हैं सो कर्ताके

. 3

व्यापारके अधीन हैं; जैसे घटके कारण दंडादिक हैं. इसरीतिसें निमित्त कारणके अनेक भेद हैं. किंचित् विलक्षणतासे असमवायिकारणता पृथक्माने तौ घटके कारण कपालसंयोगमें औ घटरूपके कारण कपालरूपमें भी कारणताका भेद मानना चाहिये.काहेतें १घटका कारण कपालसंयोग तौ कार्य के उपादानमें समवेत है औ घटरूपका कारण कपालरूप कार्यके उपादानके उपादानमें समनेत है; इसरीतिसें निख्झण कारण है. तौ भी इन दोनंकं असमवायिकारण ही नैयायिक कहें हैं; तिनमें परस्पर विरुक्षण-कारणता माने नहीं, तैसे चेतन जड भेदतें विलक्षणता दूरेंभी निमित्त-कारणही तिनकं कहें हैं; परस्पर निलक्षणकारणता तिनमेंभी मानें नहीं औरभी निमित्तकारणमें अनेक विलक्षणता है. कोई तौ कार्यकाल-वृत्ति होवे है औ कोई कार्यकालसें पूर्वकालवृत्ति होवे है. जैसें जलपात्रके सिन्धानसे भित्तिमें सूर्यकी प्रभाका प्रतिविंव होवेहै, तामें सिन्नहित जल-पात्र निमित्तकारण है; ताके अपसारणतें प्रतिबिंबका अभाव होनेतें सिनिहित जलपात्र कार्यकालवृत्ति निमित्तकारण है औ पत्यक्षज्ञानमें विषय निसित्तकारण होवैहै, सोभी कार्यकालवृत्ति होवैहै, औ दंडादिक घटके निमित्तकारण हैं सो कार्यकाल्सें पूर्वकाल्में वृत्ति निमित्तकारण हैं; इसरीतिसें निषित्तकारणमें औ असमवायिकारणमें अवांतर अनेक मेद होनेतें भी समनायिकारणसें भिन्नमें द्विविधकारणताही मानी है. कहूं असमवायिकारणता है, कहूं निमित्तकारणता है, तैसे समवायिकारणसें भिन्न सक्छ कारणमें एकविधकारणताही माननी चाहिये, तासमवायि-कारणर्से भिन्न कारणकूं असमवायिकारण कहो अथवा निमित्तकारण कहो, समवाधिकारण संबंधित्य असंबंधित्व अवांतरभेदसें पृथक् संज्ञाकरण निष्मयोजन हैं; यातें समबायिकारण निमित्तकारण मेदसें कारण दो प्रकारका है.

और जो ऐसे कहैं:-जैसे असमदायिकारण निमित्त कारणकी पृथक् संज्ञा

निष्प्रयोजन है तैसें समवायिकारण औ निमित्तकारणकी परस्पर विलक्षणता ज्ञानसौंभी पुरुषार्थ प्राप्ति होनै नहीं औ छोकमैंभी कारणंताम।त्रही प्रसिद्ध है. समवायिकारणता निमित्तकारणता; प्रसिद्ध नहीं, यातैं लोकन्यवहारका ज्ञानभी दिविध कारणता निरूपणका प्रयोजन नहीं, किंतु कार्य कारण-भावका व्यवहार छोकमें होने हैं, यातें जिसके होनेतें कार्यकी उत्पत्ति होंवे औ जिसके नहीं होनेतें कार्यकी उत्पत्ति नहीं होवे ऐसा जो कार्यके अन्यवहित पूर्वकालवृत्ति सो कारण कहिये है; इंसरीतिसैं कारणका साधारणलक्षणही कह्या चाहिये. ताके भेददयका निरूपणभी निष्पयोजनहै या शंकाका यह समाधान है:-ययपि कारणके भेरद्वयनिरूपणैंस पुरुपार्थसिष्टि वा छोकन्यवहारसिष्टि प्रयोजन नहीं है, तथापि पुरुपार्थका हेतु अद्देतज्ञान है ताका उपयोगी दिविधकारण निरूपण है, तथाहि:-सर्वजगतका कारण ब्रह्म है औ कारणसें अभिन्न कार्य होवेहै; यातें सकल जगत नस है, तासें पृथक् नहीं, इसकूं सुनिकै जिज्ञासके ऐसी शंका होवैहै:- कारणसे पृथक् कार्य नहीं होवें तो दंदकुलालादिकनतेंभी घट पृथक नहीं चाहिये ? ताका यह समाधान है:- उपादान औ निमित्त-भेदसँ कारण दोप्रकारका होवेहै, तिनमैं उपादानकारणसं अभिन्न कार्य होवे है जैसे मृत्विडसे अभिन्न घट है औ सुवर्णसे अभिन्न कटककुंडलादिक हैं, छोहेसें अभिन्न नखनिकन्तन क्षुरादिक हैं; औ निमित्तकारणसें अभिन्न कार्य होने नहीं; किंतु भिन्न होने है. तैसे बसभी जगत्का उपादानकारण है यातें सक्छ जगत ब्रह्मही है तासें भिन्न नहीं; इसरीतिसें कारणके भेदद्वयका निरूपण अद्वैतज्ञानका उपयोगी है. अन्यविधकारणकी परस्पर र विलक्षणता निरूपण अफल है, यातैं तत्त्वज्ञानोपयोगी पदार्थनिरूपणके यन्थनमें कारणका तृतीयभेदनिरूपण असंगत है.

न्यायवैशेषिक अनुसारी ग्रन्थनमें तत्त्वज्ञानोपयोगी पदार्थ निरूपणकी प्रतिज्ञा कारिके तत्त्वज्ञानमें अत्यंत अनुपयोगी पदार्थनका विस्तारसें निरूप

णतैं प्रतिज्ञाभंग होवे है जो इसरीतिसें तार्किक कहै:-तत्त्वज्ञानका हेतु मनन है, ''आत्मा इतरपदार्थभिन्नः आत्मवत्त्वात् । यो न इतरभिन्नः किंतु इतरः स नात्मा यथा घटः" इस व्यतिरेकी अनुमानतें आत्मामें इतर भेदका अनुमितिज्ञान होवै सो मनन कहिये है. औ इतर पदार्थनके ज्ञानविना आत्मामें इतरभेदका ज्ञान संभवे नहीं, काहेतें १ प्रतियोगीज्ञानविना भेद-ज्ञान होवै नहीं, यातें आत्मामें इतर भेदकी अनुमितिरूप मननका उपयोगी इतर पदार्थनका निरूपणभी तत्त्वज्ञानका उपयोगी है, सो संभवे नहीं. काहेतें १ श्रुत अर्थके निश्वयके अनुकूछ प्रमेयसंदेहनिवर्तक युक्ति चिंतनकू मन्न कहें हैं औं भेदज्ञानसें अनर्थ होवेंहै "सर्व खल्विद बस" इत्यादि-वाक्यनतें अभेदसें सकछ वेदका तात्पर्य है. "द्वितीयाद्वै मयं भवति । मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति" इत्यादिवाक्यनतैं भेदज्ञानकी निंदा करी है। याते भेदज्ञानकुं साक्षात् वा तत्त्वज्ञानद्वारा पुरुषार्थजनकता संभवे नहीं औ मननपदसेंभी आत्मासें इतर भेदकी प्रतीति होषे नहीं. मननपदका चितनमात्र अर्थ है, वाक्यांतरके अनुरोधसे अमेदाचितनमें मनन शब्दका पर्यवसान होवेहै, किसी प्रकारसे आत्मासें इतर भेद मननशब्दका अर्थ संभवे नहीं, किंचः-इतरपदार्थनके ज्ञानसें ही जो पुरु-षार्थसाधन तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति होते तौ सकळ पुरुषनकूं तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति हुई चाहिये, अथवा किसीकूं तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति नहीं होवैगी. तथाहि:-जो इतर पदार्थनका सामान्यज्ञान अपेक्षित होनै तौ सामान्यज्ञान सर्व पुरुषनकूं है, यातें इतरज्ञानपूर्वक इतरभेदज्ञानतें सर्वकूं तत्त्वज्ञान हुया चाहिये. औ सर्व पदार्थनका असाधारण धर्मस्वरूप विशेषरूपर्ते इतर ज्ञान अपेक्षित होने तौ सर्वज्ञ ईश्वर विना असाधारण धर्मते सकछ इतरका किसीकूं ज्ञान संभवे नहीं, यातें इतरज्ञानके असंभवतें इतरभेद ज्ञानके अभावतें तत्त्वज्ञान किसीक नहीं होवेगा, यातें प्रमाणादिक निरूपण विना चहुतपदार्थनका निरूपण निष्पयोजन होनेतें कारणमें तृतीयभेद निरूपण अनपेक्षित है.

औं जो वार्किक कहेंहैं-भावकार्यकी उत्पत्ति त्रिविध कारणसें होवेहै पंचिविध अभाव है, तिनमें प्रागभाव तौ अनादि सांत है, यातैं ताका नाश तौ होवैहै उत्पत्ति होवै नहीं. अन्योन्याभाव अत्यंताभाव अनादि अनंत हैं. यार्ते तिनकी भी उत्पत्ति होवै नहीं. सामयिकाभाव सादि सांत है, ताके उत्पत्ति नाश दोनुं होवेंहैं, प्रध्वंसाभाव अनन्त सादि है, यातैं ताका नाश तो होवे नहीं उत्पत्ति होवेहै. इसरीतिसें दो अभावकी उत्पत्ति होवेहै, यातें दोनूं कार्य हैं; तिनके समवायिकारण असमवायिकारण ती संपर्वे नहीं, काहेतें ? जामें समवायसंबंधसें कार्य उपजै सो समवायि-कारण कहियेहै; किसीमें समवायसंबंधसें अभाव रहे नहीं, यातें ताका सम-वायिकारण संभवे नहीं. औ समवायिकारणमैं संबंधी जो कार्यका जनक सो असमवायिकारण कहिये है, समवायिकारणके अभावतें तामें संबंधी जनकके असंभवतें असमवायिकारणभी अभावका संभव नहीं, यातें केवल निमित्तकारणसें साम्यिकाभाव औ प्रध्वंसाभाव उपजें हैं. भूतलादि-देशमैं घटके सामयिकाभावका भूतछादिदेशतें घटका अपसारण निमित्त-कारण है. घटके प्रध्वंसाभावका निमित्तकारण घट है. तैसे घटसे दिकनका संयोगभी घटध्वंसका निमित्तकारण है; इसरीतिसें अभावकार्य तौ निमित्तकारणमात्रजन्य है, तथापि यावत् भावकार्यं त्रिविधकारणजन्य है यह नियम है. इस तार्किकवचनका सर्गके आदिकाउमें जो ईश्वरकी चिकीपाँसें परमाणुमें किया होने वामें व्यमिचार है. काहेतें-शि तिस परमाणुकी क्रियाका परमाणु समवायिकारण है औं ईश्वरेच्छा-दिक निमित्तकारण हैं. परमाणुमें संबंधी कोई कियाका जनक होने तौ असमवायिकारण होवै सो परमाणुमैं संबंधी तिस कियाका जनक कोई है नहीं; यातें सर्गारंममें परमाणुकी किया कारणद्वयजन्य है कारणत्रयजन्य नहीं, यातें तार्किकका उक्तनियम संभवे नहीं, औ सिद्धांतमतमें तो यावत भावकार्य उपादाननिमित्तकारणजन्य है. यह नियम है ताका कहूंभी

च्यभिचार नहीं. जहां कारणत्रयजन्य कार्य कहें हैं तहांभी तार्किक अभिमत असमवायिकारणभो निमित्तकारणही है; यातें सकल भावकार्यकूं दिविधकारणजन्यता है; इसरीतिमें उपादान औ निमित्तभेदतें कारण दो प्रकारका होवेहै. साधारण असाधारण भेदमें भी कारणके दो भेद कहें हैं, ईश्वरादिक नव साधारणकारण हैं, तिनमें भिन्न घटादिकनके कपालादिक असाधारणकारण हैं, तिनमें भी कोई निमित्तकारण है कोई उपादानकारण है. उपादानकारण निमित्तकारणमें भिन्न कारण अलीक हैं. हित्तिज्ञानका उपादाननिमित्तकारण औ सामान्यलक्षण॥ ३॥

अंतःकरणकी ज्ञानक्षपत्रिका उपाद् [नकारण अंतःकरण है औ पत्य-क्षादिक प्रमाण तथा इंद्रियसंयोगदिक व्यापार निमित्तकारण है; औ इंश्वरके ज्ञानक्रपत्रिका उपादानकारण माया है; अदृष्टादिक निमित्त-कारण हैं; भमतृत्तिका उपादान कारण अविद्याहै, निमित्तकारण दोष हैं। यह वार्ता रूपातिनिक्षपणमें स्पष्ट होवेगी; इसरीतिसें वृत्तिके कारण जानने.

वृत्तिका लक्षण यंथके आरंभमें कह्या है. विषयप्रकाशका हेतु अंतःकरण औ अविद्याका परिणाम वृत्ति कहिये हैं, यह वृत्तिका लक्षण कह्या
है औ कितने यंथनमें अज्ञान नाशक परिणाम वृत्ति कहें हैं, औ परोक्ष
ज्ञानकी अपरायक अञ्ञानांशका नाश होते है, अथवा विषयचेतनस्य
अज्ञानका नाश तो अपरायज्ञानविना होते नहीं. प्रमातृचेतनस्य अञ्ञानकी
नाश परोक्षज्ञानमें भी होते है, यातें परोक्षतृत्तिमें उक्तलक्षणकी व्याप्ति नहीं
तथापि सुखदु:खके ज्ञानकपवृत्तिमें औ मायावृत्तिकप ईश्वरके ज्ञानमें तथा
श्वाक्तिरजतादिगोचर अमक्षप अविद्यावृत्तिमें उक्त लक्षणकी व्याप्ति है।
काहेतें ? प्रथम अज्ञात सुखादिक उपजेंपाले तिनका ज्ञान होते तो सुखादिज्ञानतें तिनके अज्ञानका नाश संभवे सो अज्ञात सुखादिक हैं नहीं, किंतु सुखादिक औ तिनका ज्ञान एक कालमें उपजेंहें, यातें अज्ञात सुखादिकनके अभावतें सुखादिगोचरवृत्तिमें अज्ञानका नाश संभवे नहीं, तैसे ईश्वरकुं असाथारण

ऋषतें सकल पदार्थ सदा प्रत्यक्ष प्रतीत होनें हैं, यातें अज्ञानके अभावतें मायाकी वृत्तिरूप ज्ञानतेंभी अज्ञानका नाश संभव नहीं शुक्ति रजतादिक मिथ्या पदार्थनकी औ तिनके ज्ञानकीभी एककालमें उत्पत्ति होवे है, यातें भगवृत्तिसेंभी अज्ञानका नाश होने नहीं. तैसे घारावाहिक वृत्ति होने तहांभी उक्त छक्षणकी दितीयादिवृत्तिमें अन्याप्ति है. काहतैं? ज्ञानधारा होनै तहां पथम ज्ञानसे अज्ञानका नाशहुर्ये द्वितीयादिक ज्ञानके अज्ञानकी नाशकता . संभवे नहीं. यातें प्रकाशक पारणामकं वृत्ति कहेंहैं. याका भाव यह है:-अस्ति व्यवहारका हेतु जो अविचा औ अंतःकरणका परिणाम सो वृत्ति कहिये है. प्रकाशकपारिणामकूं वृत्ति कहुँ भी अज्ञातपदार्थगोचरवृत्तिमैं ही प्रकाशकता है औ अनावृतगोचर वृत्तिमें प्रकाशकता है नहीं. काहेतें १ अनावृतचेतनके संबंधसें ही विषयप्रकाशके संभवतें वृत्तिमें प्रकाशकता-कल्पना अयोग्य है; यातैं वृत्तिमें अज्ञाननाशकतासें विना अन्यविध पकाशकताके असंभवतें दितीयलक्षणकी भी प्रथमलक्षणकी नाई सुसादि-गोचर वृत्तिमें अध्याप्ति होवैगी यातें अस्तिब्यवहारका हेतु अविया अंतःक-रणका परिणाम वृत्ति कहियें हैं, परोक्षवृत्तिमेंभी अस्तिब्यवहारकी हेतुता स्पष्ट है, घटादिगोचर अंतःकरणकी वृत्तिकूं घटादिज्ञान कहेंहैं, यचि अद्रैत सिद्यांतमें वृत्यविद्यस्रचेतनकूं ज्ञान कहें हैं, अबाधितवृत्यविद्यस्रचेतनकूं प्रमाज्ञान कहें हैं, बाधित जो रज्जु सर्गादिक तद्रोचरवृत्यविक्वन्नेतनकूं अन्नमाज्ञानं कहैंहैं, तथापि चेतनमें ज्ञानशब्दका प्रयोग तथा प्रमाशब्दका ओ अप्रमा शब्दका प्रयोग वृत्तिसंबंधतें होते हैं, यातें वृत्तिकूंभी बहुत स्थानमें ज्ञान कहेंहैं, इसरीतिसें प्रमा अप्रमा मेदसें दोप्रकारकी वृत्ति कही.

प्रत्यक्षके लक्षणसहित प्रमाअप्रमारूप वृत्तिज्ञानका भेद ॥४॥ अप्रमाभी यथार्थ अयथार्थ भेदसें दो प्रकारकी कही. ईश्वरका ज्ञान सुलादिगोचर ज्ञान यथार्थअप्रमा है, शुक्तिरजतादिक भन अय-थार्थ अप्रमा है, जो प्रमाणजन्य यथार्थज्ञान होवे सो प्रमा होवेहै, ईश्वर

ज्ञानादिक प्रमाणजन्य नहीं, यातें प्रमा नहीं; दोषजन्य नहीं. यातें भमभी नहीं, औ बहुत मंथनमें तो प्रमाका अन्यही छक्षण कहा है, ताके अनु-सार तौ ईश्वर ज्ञानादिकभी यथार्थज्ञान प्रमा हैं, परंतु यथार्थ अयथार्थ भेदसें स्मृति दो प्रकारकी है, सो दोनूं प्रकारकी प्रमा नहीं है, तिनके मतमें प्रमाका यह लक्षण है. अवाधित अर्थकूं विषय करनेवाला जो स्पृ-तिसें भिन्न ज्ञान सो प्रमा कहिये हैं, शुक्तिरजतादिज्ञान स्पृतिसें भिन्न हैं, अवाधित अर्थकू विषय करें नहीं, किंतु नाधित अर्थकूं विषय करेंहें, यातें प्रशा नहीं. अवाधित अर्थकू विषय करनेवाला स्मृति ज्ञानभी है. औ स्मृतिज्ञानमें प्रमान्यवहार है नहीं; यातैं स्मृतिभिन्न जो अवाधित अर्थ-गोचरज्ञान सो प्रमा कहियेहै. यचिप अन्य यथार्थ ज्ञानकी नाई यथार्थ स्मृति भी संवादिपवृत्तिकी जनक होनेतें स्मृति साधारणही प्रमाका छक्षण चाहिये, तथापि संवादि प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमें भी है, सो प्रवृत् तिका उपयोगित्रमात्व तौ अनाधित अर्थ गोचरत्वहृप है. प्रमान्यवहारकी उपयोगी प्रमात्व समृतिमें नहीं है, काहेतें ? छौकिक भेदसैं ज्यवहारके दो भेद हैं. शास्त्रसें बाह्य जो छोक शब्द प्रयोग करै सो लोकिक व्यवहार कहिये हैं; शासकी परिभाषासें जो शब्दमयोग सो शास्त्रीयव्यवहार कहिये हैं; शास्त्रसें बाह्य तो कोई प्रमाव्यवहार करें नहीं; भी कोई पंडित तथा शब्दमयोग करे है तौ शास्त्रकी पारिभाषाके संस्कारतें करे है, यार्ते केवल शास्त्रीय प्रमाव्यवहार है; औ प्राचीन शंथकान रोंने स्मृतिसें भिन्न यथार्थ ज्ञानमेंही प्रमाब्यवहार किया है, यातें स्मृतिसें व्यावृतही प्रमाका छक्षण कह्या चाहिरे "यथार्थानुभवः प्रमा" यह प्रमाका लक्षण प्राचीन आचार्योंनें लिल्या है, स्मृतिभिन्न ज्ञानकूं अनुभव कहें हैं, यातैं स्मृतिमें प्रमाच्यवहार इष्ट नहीं, औ प्रत्यक्षादि ज्ञानींसें विलक्षण स्मृति ज्ञान है. प्रत्यक्षादि सक्छ ज्ञानोंमें अनुभवत्व है स्मृतिमें नहीं है; यातें अनुभव-त्वके सत्वासत्वतें प्रत्यक्षादिक औ स्मृति परस्पर विजातीय हैं; जैसें प्रत्यक्ष

### वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्व नि ०-प्र० ७. (२०९)

अनुमिति शाब्दादि ज्ञानोंमें प्रत्यक्षत्व अनुमितित्व शाब्दत्वादिक विलक्षण धर्म होनेतें प्रत्यक्षादिज्ञान परस्पर विजातीय हैं, विजातीय प्रमाके करणहर प्रमाणभी प्रत्यक्ष अनुमान शब्दादिकं भिन्न हैं, तैसें सकल अनुभवसें विजातीय स्मृति है, ताका कारण अनुभव है, सो किसी भमाका करण नहीं यातैं प्रमाण नहीं. ययपि व्याप्तिका प्रत्यक्ष अनुमितिका करण होनेतें अनुमान प्रमाण है तैसे पदका प्रत्यक्ष शब्दप्रमाण गवयमें गोसादृश्यका प्रत्यक्ष उप-'मान प्रमाण है, औ प्रत्यक्ष ज्ञानभी अनुभवकाही विशेष है, यातैं अनुभव प्रमाण नहीं. यह कथन असंगत है, तथापि ज्यापिज्ञानत्वरूपतें ज्यापिज्ञान अनुमितिका हेतु है, अनुभवत्वरूपतें व्यापिज्ञान अनुमितिका हेतु नहीं, वैसैं पद-प्रत्यक्ष औ सादृश्य ज्ञानभी अनुभवत्वरूपते शाब्दी प्रमा औ उपमिति प्रमाके हेतु नहीं स्मृंतिज्ञानमें अनुभवत्वरूपतें पूर्वानुभव स्मृतिका हेतु है, यातें प्रमाण नहीं. जो स्मृतिज्ञानकूंभी प्रमा कहें तौ विजातीयप्रमाका करण पृथक् प्रमाण होवेहै,यातें न्यायशास्त्रमें तो अनुभव नाम पंच प्रमाण कह्या चाहिये. भट्ट औ वेदांतमतमें सप्तमप्रमाण कहाा चाहिये, यातें सक्छभंथकारनकूं स्मृतिमैं प्रमाच्यवहार इष्ट नहीं औ जो कोई यथार्थज्ञानमात्रमैं प्रमाच्यवहार मानैं तौ तिसके अनुसार प्रमाके छक्षणमैं स्मृतिभिन्न ऐसा निवेश नहीं करना. अनाधित अर्थकूं विषयकरनेवाला ज्ञान प्रमा कहियेहै. भ्रम अनुभवजन्य अयथार्थस्मृति तौ बावित अर्थकूं विषय करें है, यातैं तामें अतिब्याप्ति नहीं; औ यथार्थ अनुभवजन्य स्मृतिमैं छक्षण जावे तहां प्रमाव्यवहार इष्ट है, यार्ते अतिन्याप्ति नहीं. अलक्ष्यमें लक्षणका गमन होने तौ अतिन्याप्ति होते. यथार्थरमृतिभी छक्ष्य है, यार्ते अतिन्याप्ति नहीं; या मतके अनुसार यथार्थ अयथार्थ भेदसें वृत्ति दो प्रकारकी है. यथार्थकूं प्रमा कहें हैं, अयथार्थकूं अप्रमा कहें हैं, यामवर्मे प्रमाके सप्तभेद हैं:-प्रत्यक्ष १ अनुमिति २ शाब्दी ३ उपमिति ४ अर्थापत्ति ५ अनुपर्खाव्य ६ ये षट् भेद हैं. तैसें यथार्थस्मृतिभी प्रमाका समय मेद है, परंतु सक्छ प्रथनकी ती

यह मर्यादा है, स्मृतिमें प्रमाव्यवहार नहीं, याते प्रत्यक्षादि भेदते प्रमारूपवृत्ति पद प्रकारकी है.बाह्य आंतरभेदतें प्रत्यक्ष प्रमादो प्रका रकी है. अनाधित नाह्यपदार्थगोचरवृत्ति नाह्यप्रत्यक्षप्रमा कहियेहै, औ भोत्रादि पंचइंदियते पंचविध बाह्यप्रत्यक्षप्रमा होवेहै, कहूं शब्दतें भी बाह्यगोचर अपरोक्ष वृत्ति होतेहै, जैसे "दशमस्त्वमित" या शब्दसे स्थूल शरीरका अपरोक्ष ज्ञान है; इसरीतिसे कारणभेदते बाह्य प्रत्यक्ष प्रमाके पट् भेद हैं. औ कितने प्रथकार अनुपल्लिय प्रमाणजन्य गोचर वृत्तिकूंभी अपरोक्षवृत्ति कहैं हैं, तिनके मतमें श्रोत्रादिपंच इंद्रिय औ शब्द तथा अनुपल्डिथ ये सप्त बाह्य प्रत्यक्षप्रमाके करण हैं। याते बाह्य प्रत्यक्षप्रमा सप्तविध है, परंतु यह अर्थ पूर्व छिल्या है. धर्माधर्मकी नाई प्रत्यक्षयोग्यता अभावमें नहीं, याते वृत्त्यविष्ठञ्च चेतनसे अभावाविष्ठञ्च चेतनका अभेद हुयेंभी अभावगोचरवृत्ति अपरोक्ष नहीं है, किंतु अनुमित्या-दिकनकी नाई अनुपछिचत्रमाणजन्य अभावगोचरवृत्ति प्रत्यक्ष वृत्तिस विलक्षण है, याते बाह्य प्रत्यक्ष प्रमाके, पर भेद हैं सम नहीं आतर-प्रत्यक्षप्रमाभी दो प्रकारकी है एक आत्मगोचर है दूसरी अनित्मगो-चर है: आत्मगोचरभी दो प्रकारकी है. एक शुद्धारमगोचर है दूसरी विशिष्टात्मगोत्रर है. शुद्धातम गोत्ररभी दो प्रकारकी है. एक ती बहा-गोचर है दूसरी ब्रह्मगोचर है. त्वंपदार्थनोधक वेदांतवाक्यसे पशुद्धा प्रका-शोऽहम्? ऐसी अन्तःकरणकी वृत्ति होते है, तावृत्तिदेशमें ही अन्तःक-रणउपहित शुक्रचेतन हैं; यातें वृत्त्यविछन्न चेतन औ विषयाविछन्न चेतनका अभेद होनेतें वह वृत्ति अपरोक्ष है, औ ता वृत्तिके विषय शुद्ध-चेतनमें ब्रह्मताभी है परंतु ब्रह्माकार वृत्ति हुई नहीं. काहेतें ? अवांतर-वाक्यसे वृत्ति हुई है, महावाक्यसें होती तौ बझाकारभी होती. काहेतें शब्दजन्यज्ञानका यह स्वभाव है:-सिनिहित पदार्थकुं जिस रूपते . शब्दबोधन करे तिस रूपकुंही विषय करें है औ जिस रूपतें शब्द कहें. नहीं तिस रूपतें शब्दजन्यज्ञान विषय करे नहीं. जैसे दशमपुरुषक "दश-

मोस्ति" इसरीतिसे कहै तब 'दशमोऽहम्" इसरीतिसे श्रोताकृ ज्ञान होवै नहीं. जैसे दशममें आत्मता है तथापि आत्मताबोधक शब्दाभावते आत्म-ताका ज्ञान होवे नहीं, तैसे आत्मामें बहाता सदा है तौभी बहाताबोधक शब्दाभावतें ज्ञान होवे नहीं, यातें उक्तवृत्ति ब्रह्मागोचर शुद्धात्मगोचर आंतर प्रत्यक्षप्रमा है.

ं प्रत्यक्षके संगतें यह शंका होवेहै:-सिद्धांतमें इंदियजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष होवेहै इसका तो अंगीकार नहीं; किंतु वृत्त्यविच्छन्न चेतनसे विषयाविच्छ-चर्ततका अभेदही ज्ञानकी प्रत्यक्षताका हेतु है. जहां इंदियसंबंध घटादिक होवे तहां इंदियद्वारा अंतःकरणकी वृत्ति बाह्य जायके विषयके आकारके समानाकार होयके विषयते संबंधवती होवे हैं। याते वृत्ति चेतनकी भौ विषयचेतनकी उपाधि एक देशमें होनेतें उपहित चेतनकाभी अभेद होवेहै तैसे सुखादिकनका ज्ञात ययि इंद्रियजन्य नहीं औ शुद्धात्मज्ञा-नभी शब्दजन्य है इंद्रियजन्य नहीं तथापि विषयचेतन औ वृत्तिचेतनका मेद नहीं. काहेतें ? सुसाकार वृत्ति अंतःकरणदेशमें है औ सुसभी अंतःकरणमें हैं, यातें वृत्त्वुपहित चेतन विषयोपहित चेतनका अभेद है. तैसैं आत्माकार वृत्तिका उपादानकारण अंतःकरण है औ अंतःकरण उपहित चेतनके अभिमुख हुई है यातें आत्माकार वृत्तिभी अंतःकरण देशमें होने हैं, सी अंतःकरणही शुद्ध आत्माकी उपाधि है। इसरीतिसें दोनूं उपाधि एकदेशमें होनेतें वृत्तिचेतन विषयचेतनका अभेद होवे हैं, यातें सुखादिज्ञान शुद्धात्मज्ञान प्रत्यक्षरूप हैं: इहां यह निष्कर्ष है:-जहां विषयका प्रमातासे वृत्तिद्वारा अथवा साक्षात्संबंध होवै तिस विपयका ज्ञान प्रत्यक्ष है, सो विषयभी प्रत्यक्ष कहिये है, जैसे घटका प्रत्यक्ष ज्ञान होवे तब घट प्रत्यक्ष है ऐसा व्यवहार होवे है. बाह्यपदार्थनका विजिद्वारा प्रमातार्से संबंध होने है. सुखादिकनका प्रमातार्से साक्षात्संबंध है. अतीत सुखादिकनका प्रमातासँ वर्तमानसंबंध नहीं याते अतीत सुखादिकनका

ज्ञान स्पृतिरूप है पत्यक्षरूप नहीं. अतीत सुसादिकनकाभी प्रमातासें संबंध तौ हुया है; तथापि प्रत्यक्ष छक्षणमें वर्त्तमानका निवेश है, प्रमातासें वर्तमानसंबंधी योग्य विषय प्रत्यक्ष कहिये है, प्रमातासे वर्तमानसंबन्धी योग्यविषयका ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान कहिये है, योग्य नहीं कहैं तौ धर्मादिक सदा प्रमाताके संबंधी हैं; यांतें सदाही प्रत्यक्ष कहे चाहिये औ तिनका शब्दादिकनसें ज्ञान होवें सो प्रत्यक्ष ज्ञान कहा। चाहिये धर्मादिक प्रत्यक्षयोग्य नहीं; यातें छक्षणमें योग्यपदके निवेशतें दोष नहीं, योग्यता अयोग्यता अनुभवके अनुसार अनुमेय है, जा वस्तुमें प्रत्यक्षताका अनुभव होवे तामें योग्यता औ जामें प्रत्यक्षताका अनुभव नहीं होवे तामें अयोग्यता यह अनुमान अथवा अर्थापित्ति ज्ञान होवेहै; योग्यता अयोग्यता इसरीविसे नैयायिकनकं भी माननी चाहिये; मत्में सुखादिक औ धर्मादिक आत्माके धर्म हैं, तिनमें मनःसंयुक्त समवा-यसंबन्ध सर्वसें मनका है तथापि योग्यता होनेतें सुखादिकनका मानस साक्षारकार होवे हैं। औ योग्यताके अभावतें धर्मादिकनका साक्षात्कार होवें नहीं, यातें योग्यता अयोग्यता सर्वमतमें अंगीकरणीय है; इसरीतिसैं प्रत्यक्षयोग्य बस्तुका प्रमातासे वर्तमानसंबंध होवै तहां प्रत्यक्ष ज्ञान होवैहै

या अर्थमें यह शंका है:—जहागोचरज्ञान परोक्ष नहीं हुयाचाहिये. का-हेतें ? बह्मका प्रमातासें असंबन्ध होवें तो बाह्यादि ज्ञानकी नाई बह्मज्ञानभी परोक्ष होवें. जब अवांतर वाक्यसें सत्यस्वरूप ज्ञानस्वरूप अनंतरवरूप बह्म है ऐसी वृत्ति होवें तिसकाल्येंभी बह्मका प्रभातासें संबंध है, यातें अवांतर वाक्यजन्य बह्मज्ञानमी प्रत्यक्षदी हुया चाहिये औं सिच्हांतमें अवांतर वा-क्यजन्य बह्मज्ञान प्रत्यक्ष नहीं किंतु परोक्ष है सो उक्त रीतिसें संभवें नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:--मत्यक्ष छक्षणमैं विषयका योग्यताविशे-षण कह्या है तैसे योग्यप्रमाणजन्यता ज्ञानका विशेषण है यातें उक्त दोष नहीं. काहेतें? प्रमातासें वर्तमानसंबंधवाळा जो योग्य विषय ताका योग्यप्रमाणज-

#### वृत्तिभेद रूयाति और स्वतःप्रमात्व नि०-प्र० ७. ( २१३ )

न्यज्ञान प्रत्यक्षज्ञान कहिये है. या छक्षणमें उक्तदोष नहीं, काहेतें?वाक्यका यह स्वभाव है. श्रोताके स्वरूपनोधक पद्घटितं वाक्यतें अपरोक्षज्ञान होवैहै; श्रोताके स्वरूपवोधक पदरहितवाक्यतें परोक्षज्ञान होवे है, विषयसिन्नहित होवै औ पत्यक्षयोग्य होवै तौभी स्वरूपनोधक पदरहित वाक्यतै अपरोक्ष ज्ञान होरे नहीं. जैसे दशमनोधक द्विविध वाक्य है पकतो "दशमोऽस्ति" ऐसा नाक्य है औ दूसरा ''दरामस्त्वमित'' ऐसा वाक्य है. तिनमैं प्रथम वाक्य तौ श्रोताके स्वरूप बोधक पदरहित है. औ दूसरा वाक्य श्रोताके स्वरू-पका बोधक जो त्वंपद तासें घटित कहिये युक्त है; तिनमें प्रथमवाक्यसें श्रोताकूं दशमका परोक्षज्ञान ही होवे है,वाक्यजन्यज्ञानका विषय दशम पुरुष है सो दोनूं स्थानमें अतिसन्निहित है. जो स्वरूपसें भिन्न होवे औं संबंधी होवे सो सम्निहित होवेहैं. दशम पुरुष श्रोताके स्वस्पसें भिन्न नहीं, किंतु श्रोताका स्वरूप है, यातें अतिसन्निहित है औ प्रत्यक्षयोग्य है. जो पत्य-क्षयोग्य नहीं होवे तो द्वितीयनाक्यमें भी दशमका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं चाहिये औ दितीयवाक्यसें पत्यक्ष ज्ञान होवे है यातें प्रत्यक्षयोग्य है. इसरीतिसें अतिसन्निहित औ वाक्यजन्य प्रत्यक्ष योग्य दशमका जो वाक्यसैं प्रत्यक्ष ज्ञान होवै नहीं वह वाक्य अयोग्य है.द्वितीय वाक्यसैं तिसी दशमका अप-रोक्ष ज्ञान होनेहै, यातें दितीय वाक्य योग्य है, वाक्यनकी योग्यता अयो-ग्यतामें और तो कोई हेतु है नहीं;स्वरूपबोधक पदघटितत्व औ स्वरूपबोधक पदरहितत्वही योग्यताके औं अयोग्यताके संपादक हैं. इसरीतिसें "दशम-स्त्वमित्त<sup>77</sup>यह नाक्य तो योग्य प्रमाण है तिसर्ते जन्य<sup>11</sup>दशमोऽहम्<sup>77</sup>यह प्रत्यक्ष ज्ञान है तैसें 'दरामोऽस्ति" यह वाक्य अयोग्यप्रमाण है, तिसर्ते जन्य कहिये ् उत्पन्न जो "दशम: कुत्रचिदस्ति" ऐसा दशमका ज्ञान सो परोक्ष है. तैसे ब्रह्मबोधकवाक्यभी दो प्रकार है हैं. ("सत्यं ज्ञानमनतं ब्रह्म") इस-रीतिके अवांतरवाक्य हैं. ( "तत्त्व सिं" ) इस रीतिके महावाक्य हैं अवांतरवाक्यनमें श्रीताका स्वरूपवोधक पद नहीं है यातें प्रत्यक्षज्ञानके जननमें योग्य अवांतरवाक्य नहीं औ महावाक्यनमें श्रोधाके स्वरूपके

वोधक त्वमादिषद हैं यातें प्रत्यक्ष ज्ञानजननमें योग्य महावाक्य है, इस्रातिसें योग्यप्रमाण महावाक्य है तिनसें उत्पन्न हुया ज्ञान प्रत्यक्ष है. जो अयोग्यप्रमाण ''सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रक्ष" इत्यादि वाक्य हैं, तिनसें उपज्या ब्रह्मका ज्ञान परोक्ष होवे है. अवांतर वाक्यभी देाप्रकारके हैं, तत्यदार्थके बोधक हैं औं त्वंपदार्थके बोधक हैं. तिनमें तत्यदार्थकोधक वाक्य तो अयोग्य हैं, औं ''य एप ह्यंतज्योंतिः पुरुषः'' इत्यादिक त्वंपदार्थकोधक आवांतरवाक्यभी महावाक्यनकी नाई योग्य है अयोग्य नहीं. काहेतें श्रीताके स्वक्षक बोधक तिनमें पद हैं, यातें त्वंपदार्थकोधक अवांतर वाक्यनतें अपरोक्ष ज्ञान होवे हैं परंतु वह अपरोक्ष ज्ञान ब्रह्मामेदगोचर नहीं, यातें परम पुरुषार्थका साधक जो अभेदज्ञान तामें पदार्थकोधनहारा उपयोगी है. इसरीतिसें प्रमावासें संबंधीभी ब्रह्म है औ योग्य है, तथापि अयोग्य जो अवांतर वाक्य विनसें ब्रह्मका परोक्षज्ञान संमें है.

या कहनेमें अन्यशंका होवेहै:—प्रमातासें वर्तमान सम्बंधवाळा—जो यो-ग्यविषय ताका योग्य प्रमाणजन्य ज्ञान प्रत्यक्षज्ञान कहियेहै.या कहनेमें सुसादिकनके प्रत्यक्षमें उक्त छक्षणका अभाव है. काहेतें? सुसादि प्रत्यक्षमें प्रमाणजन्यताके अभावतें योग्य प्रमाणजन्यता सर्वथा सम्भवे नहीं,यातें उक्त छक्षणमें अन्याप्ति दोष है.

या शंका यह समाधान है:—योग्यप्रमाणजन्यताका छक्षणमें प्रवेश नहीं, किंतु अयोग्यप्रमाणजन्यताका प्रवेश है. यातें अव्याप्ति नहीं, काहेतें? प्रमातासें वर्तमानसंबंधवाछा जो योग्य विषय ताका जो अयोग्य-प्रमाणसें अजन्यज्ञान सो प्रत्यक्ष ज्ञान कहिये है, इसरीतिसें कहे अवांतर वाक्यजन्य बस्रज्ञानकी व्यावृत्ति होतें . उक्तरीतिसें बस्रमात्रके बोधक अवांतरवाक्य अयोग्यप्रमाण हैं. ''ब्रह्मास्ति" यह परोक्ष ज्ञान तिनतें जन्य है अजन्य नहीं, यातें पुरोक्ष ज्ञानमें छक्षण जावे नहीं. औ सुखादिगोचर

ज्ञानका संग्रह होने है. काहेतें ? सुसादिगोचर ज्ञान किसी प्रमाणतें जन्य नहीं, यातें अयोग्यप्रमाणतें अजन्य है. औ इंदियजन्य घटादिज्ञान तैसें महावाक्यजन्य बस्ज्ञान योग्य प्रमाण जन्य होनेतें अयोग्य प्रमाणसें अज-न्य है, यातें प्रत्यक्ष ज्ञानका उक्त लक्षण दोषरहित है.

पूर्व प्रसंग यह है: - शुद्धात्मगोचरप्रमा दो प्रकारकी है. एक ब्रह्मगोचर है दूसरी ब्रह्मगोचर है. ब्रह्मगोचर कहि आये महावाक्यजन्य "अहं ब्रह्मारिन" इसरीतिसैं ब्रह्मसें अभिन्न आत्वाकूं जो विषय करें सो ब्रह्मगोचर

शुद्धात्मगोचर प्रत्यक्ष प्रमा है.

"अहं ब्रह्मास्मि" या ज्ञानकूं वाचस्पति मनोजन्य कहें हैं औरनके मतमें यह ज्ञान वाक्यजन्य है तामैंभी इतना भेद है. संक्षेपशारीरकका यह सिद्धांत है:-महावाक्यतें ब्रह्मका प्रत्यक्ष ज्ञानही होवेहै कदीभी परोक्ष ज्ञान महावाक्यतें होवे नहीं. अन्य ग्रंथकारोंका यह मत है:-विचारसहित महा-वाक्यतें अपरोक्ष ज्ञान होवेहै, विचाररहित केवल वाक्यतें परोक्षज्ञान होवेहैं; सर्वके मतमें "अहं ब्रह्मास्मि"यह ज्ञान शुद्धात्मगोचर है औ ब्रह्मगोचर है तैसें प्रत्यक्ष है, या अर्थमें किसीका विवाद नहीं. शुद्धात्मगोचरप्रमाके दो भेद कहे औ विशिष्टात्मगोचरप्रत्यक्षप्रमाके अनंत भेद हैं, " अहमहाः, अहं कर्ती, अहं सुसी, अहं दुःखी अहं मनुष्य" इसतें आदि अनंत भेद हैं. यचपि अनाधित अर्थकूं विषय करे सो ज्ञान प्रमा कहिये है, "अहं कर्ता" इत्यादिक ज्ञानका "अहं न कर्ता" इत्यादिक ज्ञानसे बाध होते है. ताकूं प्रमा कहना संभवें नहीं. तथापि संसारदशामें अबाधित अर्थकूं विषय करें सो प्रमा कहिंगे है. संसारदशामें उक्तज्ञानोंका बाध होवे नहीं याते प्रमा है, इसरीतिसँ आत्मगोचर आंतरप्रत्यक्षप्रमाके भेद कहें. औ सुलम् मिय दुःलम् " इत्यादिक सुलादिगोचर ज्ञानभी आत्मगोचरप्रत्यक्ष प्रमा है परंतु: अहं सुखी, अहं दु:सी" इत्यादिक प्रमामें ती अहंपदका अर्थ आत्मा विशेष्य है और सुखदुःसादिक विशेषण हैं "मिय सुसं मिय

दुःखम् " इत्यादिक प्रमामें सुखेदुःखादिक विशेष्य हैं आत्मा विशेषण है; यातैं "मिय मुखस्, मिय दुःखस्" इत्यादिक ज्ञानकूं आत्मगोचर प्रत्यक्षप्रमा नहीं कहैंहैं किंतु मुखादिक विशेष्य होनेतें अनात्मगोचर आंतरप्रत्यक्ष प्रमा कहें हैं. वाचस्पतिके मतमें विशिष्टात्मज्ञान औ सुसादिज्ञान मनोजन्य हैं. औ सिद्धांतमें अंतःकरणविशिष्ट आत्मामें अन्तःकरणभाग साक्षीभास्य है औ चेतृनभाग स्वयंत्रकाश है, तैसें सुखादिकभी साक्षीभास्य हैं. कोई ज्ञान मनोजन्य नहीं, यातें मन इंद्रिय नहीं; इस रीतिसें स्मृतिसें भिन्न यथार्थ वृत्तिकुं प्रमा कहें हैं; ताके भेद कहे। स्मृतिरूप अंतःकरणकी वृत्तिभी यथार्थअयथार्थ भेद्सैं दो प्रकारकी है तिनमें यथार्थ स्मृति दो प्रकारकी है; आत्मस्मृति अनात्मस्मृति तत्त्वमस्यादिवाक्चजन्य अनुभवतें आत्मतत्त्वकी स्मृति यथार्थ आत्मस्मृति है, व्यावहारिक प्रवचका मिध्यात्वअनुभव हुयां ताके संस्कारतें मिथ्यात्वरूपतें प्रपंचकी स्मृति यथार्थ अनात्मस्मृति हैं, तैसें अयथार्थ स्मृतिभी दो प्रकारकी है; एक आत्मगोचर अय-थार्थ स्पृति है औ अनात्मगोचर अयथार्थ स्पृति है. अहंकारादिक-नमें आत्मत्वभगहत अनुभवके संस्कारतें अहंकारादिकनमें आत्मत्वकी स्मृति आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. तैसे आत्मामें कर्तृत्व अनुभवके संस्कारते 'आत्मा कर्ता है' यह स्पृतिभी आत्मगोचर अयथार्थ स्पृति है. औ प्रपंचमें सत्यत्व भ्रमके संस्कारतें 'प्रपंच सत्य है' यह स्मृति अनात्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. यथार्थअयथार्थभेदर्से वृत्ति दो प्रका-रकी कही, स्मृतिभिन्न यथार्थवृत्ति प्रमा कही, यथार्थअनुभवजन्य स्मृति यथार्थ कही औ अयथार्थअनुभवजन्य स्मृति अयथार्थ कही. अनुभवमें यथार्थता अनाधित अर्थकत है, अनाधित अर्थनिषयक अनुभव यथार्थ कहियेहै, प्रमा कहियेहै, यातें अवाधित अर्थके अधीन अनुभवमें यथार्थता है औ स्मृतिमें यथार्थता औ अयथार्थता अनुभवके अधीन है; स्मृतिसें मिन्न जो ज्ञान ताकुं अनुभव कहैंहैं, सोभी यथार्थ अयथार्थ भेदसैं दो

### वृत्तिभेद ख्याति और स्वतः प्रयात्व नि०-प्र० ७. (२५७)

प्रकारका है. यथार्थानुभव तो कह्या अब अयथार्थानुभवका निरूपण करेंहें अयथार्थस्मृतिका निरूपण तो पूर्व कह्या है सोभी अनुभवके अय-थार्थता अधीन है; यार्ते अयथार्थानुभवका निरूपण कह्या चाहिये.

### संशयरूपश्रमका लक्षण और भेद ॥ ५ ॥

अयथार्थानुभव दो प्रकारका है:-एक संशयहत है औ दूसरा नि-श्रयहर है. अयथार्थकुंही अम कहें हैं, संशय ज्ञानभी अम है. काहेतें ? स्वभावाधिकरणमें अवभासकूं भ्रम कहैं हैं औ संशय ज्ञानभी परस्पर विरुद्ध डमयविषयक होवे है, तिनमें एकका अभाव होवे है यातें संशयमें भनका लक्षण है. एक विशेष्यमें विरुद्ध दो विशेषणका ज्ञान संशय कहियेहै. जैसें स्थाणुका "स्थाणुर्न वा" ऐसा ज्ञान होने अथवा "स्थाणुर्ना पुरुषो वा" ऐसा ज्ञान होने दोनूंकूं संशय कहें हैं. तहां स्थाणु विशेष्य है स्था-णुत्व औ स्थाणुत्वाभाव विशेषण है. दोनूं विरुद्ध हैं. एक अधिकरणमें साथि रहें नहीं, यातें स्थाणुरूप एक विशेष्यमें स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभाव-ह्म विरुद्ध उभयविशेषणका ज्ञान होनेतें प्रथम संशयमें छक्षण संभवें है, तैसैं द्वितीय संशयमैंभी लक्षण संभवे है. काहेतें १ स्थाणुरूप एक विशेष्यमैं स्थाणुत्व पुरुषत्वरूप विरुद्ध उभय विशेषणका ज्ञान है. जैसें स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभावका परस्पर विरोध है तैसें स्थाणुत्व, पुरुषत्वकाभी विरोध अनुभवसिन्द है, यातें प्रथम संशय तौ विरुद्ध भावाभाव उभयगोचर है तैसें द्वितीयसंशय विरुद्ध उभयभावगोचर है. औ न्यायके ग्रंथनमें तौ यह छिल्याहै:-भावाभावगोचरही संशयज्ञान होवेहै, केवछ भावगोचर संशय होवै नहीं. जहां "स्थाणुर्वा पुरुषो वा " ऐसा संशय होवै तहांभी स्था-णुत्व औ स्थाणुत्वाभाव पुरुषत्व औ पुरुषत्वाभाव ये च्यारि कोटि हैं. यार्ते द्विकोटिक औ चतुष्कोटिक दो प्रकारका संशय होवे है. "स्थाणुर्न वा" यह दिकोटिक संशय है "स्थाणुर्न पुरुषो वा" यह चतुष्कोटिक संशय है. एक धर्मीमें प्रतीत धर्मकूं कोटि कहें हैं, यातें

केवल भावगोचरसंशय न्यायमतमें अप्रसिद्ध है; सर्व प्रकारसें संशयज्ञान भमरूप है. दो विरुद्ध विशेषण एकमें दोवें नहीं एकका अभावही होवैगा. जैसैं स्थाणुर्वे स्थाणुत्व है औ स्थाणुत्वका अभाव नहीं है, यातें स्थाणु-त्वाभावरहित स्थाणुमें स्थाणुत्वका अभावज्ञान भगरूप है, परंतु एक अंशमें संशयज्ञान श्रम होवे है, सकलअंशमें अम होवे नहीं, जहां स्था-्णुमें "स्थाणुन वा" यह संशय होवे तहां अभावअंशमें भग है, और जहां पुरुषमें "स्थाणुर्न वा" ऐसा संशय होवे तहां अभाव अंश ती पुरुषमें है स्थाणुत्व अंश नहीं है यातें भाव अंशमें श्रम है; इसरीतिसें भावाभावगी-चर संशय होवे है, तिनमें एक अवश्य रहैगा, याते संशयज्ञान एक अंशमें अम होवे. औ विरोधी उभयभावगोचरभी संशय मानें तो सकल अंशर्मेंभी संशयकूं भगत्व संभवे है. जैसें ''स्थाणुर्वा पुरुषो वा" या संश-यकं चतुष्कोटिक नहीं माने उभयकोटिकही माने औ स्थाण औ पुरुषते भिन्न किसी पदार्थमें "स्थाणुना पुरुषो वा" ऐसा संशय होषे तहां संशयक धर्मीमें "स्थाणुत्व पुरुषत्व दोनूं नहीं हैं. याते दोनूंका ज्ञान अम है. संशयमें जो विशेष्य होवे सो संशयमें धर्मी कहिये है औ विशेष-णकू घम कहे हैं, यातें एकधर्मीमें विरुद्ध नानाधर्मका ज्ञान संशय कहिये हैं, या लक्षणतें उक्त लक्षणका नेद नहीं, परंतु इतना भेद हैं:-उक्त लक्षणमें उभय पद हैं, यातें चतुष्कोटिक संशयमें उक्तलक्षणकी अ-व्याप्ति है. काहेतें १ चतुक्कोटिक संशयमें एक विशेष्यमें च्यारि विशेषण प्रतीत होनेहें उभय निशेषण नहीं यद्यपि जहां च्यारि होनें तहां तीनि औ दो तथा एकभी होवे हैं, तथापि अधिक संख्यासें अधूनसंख्याका-बाध होवें है. इसीवास्ते जहां पंच बाह्मण होनेतें कोई च्यारि बाह्मण-कहैं तो उसके मिथ्यावादी कहें हैं, न्यूनसंख्या ययपि अधिक संख्याके अन्तभूत है तथापि न्यूनसंख्याका व्यवहार होवे नहीं, याते उभयपद-घटित उक्षणकी चतुष्कोटिक संशयमें अन्याप्ति होनेतें नाना पद कहा। है एकसे भिन्नकूं नाना कहैं हैं. दिकोटिक संशयकी नाई जुल्कोटिक

संशयभी च्यारिधर्म गोचर होनेतें नानाधर्मगोचर है यातें अव्यापि नहीं इसरीतिसें संशयभी भम है.

भमके भेदिनरूपणतें उत्तर निश्चयभमका विस्तारसें छक्षण कहेंगे.संशय निश्चयरूप भम अनर्थका हेतु है, यातें निवर्तनीय है, जिज्ञासुकूं निवर्तनीय जो भम ताके भेदं कहें हैं:—संशयरूप भम दो प्रकारकाहे. एक प्रमाणसंश्य किंदिये है शय है औ दूसरा प्रमेयसंशय है. प्रमाणगोचर संदेह प्रमाणसंशय किंदिये है ताहीं कूं प्रमाणगत असंभावना कहें हैं, वेदांतवाक्य अदितीय इक्षिषे प्रमाण हैं वा नहीं हैं यह प्रमाणसंशय है;ताकी निवृत्ति शारीरकके प्रथमा-ध्यायके पठनसें वा अवणतें होवेहे. प्रमेयसंशयभी आत्मसंशय और अनात्मसंशयभेदतें दो प्रकारका है. अनात्मसंशय अनंतिवध है ताके कहनेतें उपयोग नहीं. आत्मसंशयभी अनेकप्रकारका है.

आत्मा ब्रह्मसें अभिन्न है अथवा भिन्न है ? अभिन्न होवै तौभी सर्वदा अभिन्न है अथवा मोक्षकाल्टमेंही अभिन्न होवेहै? सर्वदा अभिन्न नहीं. सर्वदा भिन्न होवे तौभी आनंदादिक ऐश्वर्यवान है अथवा आनंदादिक रहित है ? आनंदादिक ऐश्वर्यवान होवे तौ भी आनंदादिक गुण हैं अथवा ब्रह्मात्माका स्व-रूप है इसतें आदिलेके तत्पदार्थाभिन्न त्वंपदार्थविषे अनेकपकारका संशय है.

तैसें केवळ त्वंपदार्थगोचर संशयभी आत्मगोचर संशय है. आत्मा देहादिकनतें भिन्न है वा नहीं ? भिन्न कहें तौभी अणुरूप है वा यध्य-मपिरमाण है वा विभुपरिमाण है? जो विभु कहें तौभी कर्ता है अथवा अक र्ता है ? अकर्ता कहें तौभी परस्पर भिन्न अनेक है अथवा एक है? इसरीति के अनेक संशय केवळ त्वंपदार्थगोचर हैं.

तैसें केवल तत्पदार्थगोचरभी अनेक प्रकारके संशय हैं. वैकुंठादिक लोकविशेषवासी ईश्वर पारिच्छिन्न हस्तपादादिक अवयवसहित शरीर है अथवा शरीररहित विभु है ? जो शरीररहित विभु कहें तौभी परमाणुआदिक सापेक्ष जगवका कर्ता है अथवा निरपेक्ष कर्ता है? परमाणु आदिकनिरपे क्ष

कर्ता कहें तौभी केवल कर्ताहै अथवा अभिन्न निमित्तोपादानरूप कर्ताहै? जो अभिन्न निमित्तोपादान कहें तौभी प्राणिकर्मनिरपेक्ष कर्ता होनेतें विषम-कारितादिक दोषवाला है अथवा प्राणिकर्म सापेक्ष कर्ता होनेतें विषमकारि-तादिक दोषरहित है? इसतें आदि अनेकप्रकारके तत्पदार्थगोन्वरसंशय हैं, सो सकल संशय प्रमेयसंशय कहियेहैं, तिनकी निवृत्ति मननर्से होवैहै. शारीरकके दितीयाच्यायके अध्ययनसें वा अवणतें मनन सिद्ध होवेहै, तासें प्रमेयसंशयकी निवृत्ति होवेहै.

ज्ञानसाधनका संशय औ मोक्षसाधनका संशयभी प्रमेयसंशय है.का-हेतें? प्रमाके विषयकूं प्रमेय कहेंहैं, ज्ञानसाधन मोक्षसाधनभी प्रमाके विषय होनेतें प्रमेय है, यातें ज्ञानसाधनका संशय औ मोक्षसाधनका संशयभी प्रमेय संशय है, वाकी निवृत्ति शारीरकके तृतीय अध्यायसें होवेहें.

तैसें मोक्षके स्वरूपका संशयभी प्रमेयसंशय है ताकी निवृत्ति शारीरकके चतुर्थोध्यायसें होवेहे. ययपि शारीरकके चतुर्थोध्यायसें प्रथम साधनवि-चारही है उत्तर फळविचार है, मोक्षकूं फळ कहेंहें, तथापि चतुर्थाध्यायमें साधनविचार जितनेमें है उतने चतुर्थोध्यायसहित तृतीयाध्यायसें साधनसंशासकी निवृत्ति होवेहे. शिष्ट चतुर्थोध्यायसें फळसंशयकी निवृत्ति होवेहे.

#### निश्चयह्रपञ्जमज्ञानका लक्षण ॥ ६॥

संशयनिश्वयमेदसें अमज्ञान दो प्रकारका है. संशयभमका निरूपण किया; अब निश्चयअम कहें हैं:—संशयमें भिन्नज्ञानकं निश्चय कहें हैं: शुक्तिका शुक्तित्वरूपमें पथार्थज्ञान औ शुक्तिका रजतत्वरूपतें भम ज्ञान दोने संशयतें भिन्नज्ञान होनेतें निश्चयरूप हैं. बाधित अर्थ विषयक जो संशयतें भिन्न ज्ञान सो निश्चय है, शुक्तिमें रजतिनिश्चयका विषय रजत है सो बाधित है.काहेतें? संसारदशामें ही शुक्तिके ज्ञानतें रजतका बाध होवेहैं. असज्ञानविना जाका बाध न होवे सो अबाधित कहिये हैं. औ मसज्ञानविना ही शुक्तिआदिकनके ज्ञानतें जाका बाध होवे सो बाधित

कहियेहैं, अथवा प्रमाताके वाषविना जाका वाष नहीं होवे सो अवाधित कहियेहैं, अथवा प्रमाताके होनेतें जाका वाष होवें सो बाधित कहियेहैं, अबाधित दो प्रकारका होवेहैं. एक तौ सर्वदा अवाधित होवें है दूसरा व्यावहारिक अवाधित होवें है. जिसका सर्वदा वाष नहीं होवें, ऐसा चेतन हैं; व्यवहार-दशमें वाथ नहीं होवें ऐसा अज्ञान औ महाभूत तथा भौतिक प्रपंच है. सुसादिक प्रातिभासिक हैं, तौभी बसज्ञानविना सुसादिकनका वाथ होवें नहीं; यातें अवाधित हैं; तिनका ज्ञान भम नहीं तैसें बाधित अर्थभी दो प्रकारका होवेहैं, एक तौ व्यावहारिक पदार्थाविष्णित्र चेतनका विवर्त हैं, शुक्तिमें रजतव्यावहारिक पदार्थाविष्णत्र चेतनका विवर्त हैं, शुक्तिमें रजतव्यावहारिक पदार्थाविष्णत्र चेतनका विवर्त हैं, औ स्वप्नमें शुक्ति प्रतिविहें होने तामें रजतभम होवें तिस रजतका स्वप्नमेंही शुक्ति प्रतीत होयके तामें रजतभम होवें तिस रजतका स्वप्नमेंही शुक्तिज्ञानमें वाथ होवें, ता रजतका अधिष्ठान स्वप्नमेंही शुक्ति प्रतीत होयके तामें रजतभम होवें तिस रजतका स्वप्नमेंही शुक्तिज्ञानमें वाथ होवें, ता रजतका अधिष्ठान स्वप्नशुक्त्यविष्णत्र चेतन हैं, स्वप्नकी शुक्ति प्रतिभासिक है, इसरीतिमें बाधितपदार्थ दो प्रकारके हैं तिनका निश्चय कहिये अमिनश्चय कहिये हैं.

#### अध्यासका लक्षण औ भेद ॥ ७ ॥

भगज्ञानमें शास्त्रकारनका अनेकथा वाद है. विनके मवसें विलक्षण भाष्यकारने अमका असाधारण लक्षण कहा है:—जेसा भगका स्वरूप अन्यशास्त्रवाले मानैहें, तिसमें यह वह्यमाण लक्षण संभवे नहीं, यातें असाधारण है. अन्यसें असाधारणलक्षण कथनतें भाष्यकारका अन्या- भिमत भमके स्वरूपसें अस्वरस है. अधिष्ठानसें विषमसत्तावाला अवभास अध्यास कहियेहे, जहां शुक्तिमें रजतभम होवे वहां शुक्तिदेशमें रजत वपजे हैं, ताका ज्ञान औ वात्कालिक रजत इन दोनूंकूं सिद्धांतमें अवभास ओ अध्यास कहें इं अन्यशास्त्रनमें रजतकी उत्पत्ति मानें नहीं यह सवसें विलक्षणता है. एक सत्त्रख्याविवादमें रजतकी उत्पत्ति मानो है, ताके मतसें

भी विरुक्षणता आगे कहैंगे. व्याकरणकी रीतिसे अध्यासपदके औ अव-भास पदके विषय औ ज्ञान दोनुं वाच्य हैं.

्यातैं अर्थाध्यास औ ज्ञानाध्यासके भेदतैं अध्यास दो प्रकारका है, अर्थाध्यास अनेक प्रकारका है, कहूं केवल संबंधमात्रका अध्यास है, कहूं संबंधविशिष्ट संबंधीका अध्यास है, कहूं केवल पर्मका अध्यास है, कहूं धर्मविशिष्ट धर्मीका अध्यास है, कहूं अन्योन्याध्यास है, कहूं अन्यतराध्यास है अन्यतराध्यासभी दो प्रकारका है, एक जात्मामें अनात्माध्यास है दूसरा अनात्मामें आत्माध्यास है; इसरीतिसे अर्थाध्यास अनेक प्रकारका है, उक्त छक्षणका सर्वत्र समन्वय है तथाहिः-मुख्यसिद्धांतमें तौ सकल अध्यासका अधिष्ठान चेतन है. रज्जुमैं सर्व मतीत होनेतें तहांभी इदमा-कार बूरपविष्ठान चेतनसें अभिना रज्जुभविक्यन चेतनही सर्पका अधिष्ठान है. रञ्जु अधिष्ठान नहीं यह अर्थ विचारसागरमें स्पष्ट है. वहां चेतनकी परमार्थसत्ता है, अथवा ताकी उपाधि रज्जु व्यावहारिक होनेतें रज्जुअवच्छित्र चेतनकी व्यावहारिक सत्ता हिन्ते होते प्रकारसे सर्प औ ताक ज्ञानकी पातिभासिक सत्ता होनेते अधिष्ठानकी सत्ताते विषय-सत्तावाळा अवभास सर्प औ ताका ज्ञान है, यातें दोनूंकूं अध्यास औ अवभास कहें हैं, ज्ञान औ ज्ञानके विषयकुं अवभास कहें हैं इसरीतिसें सर्वत्र अध्यासका अधिष्ठान चेतन कहैं तब ती अधिष्ठानकी परमार्थसत्ता औ अध्यस्तकी प्रातिमासिकसत्ता होनेतें अधिष्ठानते विषमसत्तावाला अवभास कहिये ज्ञान औ ताका विषय स्पष्टही हैं, औ रजतका अधि-ष्ठान शुक्ति है, यह व्यवहार लोकमें होनेहै, यातें अवच्छेदकतासंबंधसे शुक्ति-भी रजतका आश्रय है; काहेतें १ चेतनमें रजतकी अधिष्ठानताका अवच्छे-दक शक्ति होनेतें तामें रजतका अवच्छेदकता संबंध है, अवच्छेदकता संबंधसें शुक्तिकं रजतका अविष्ठान कहें तो शुक्तिकी न्यावहारिक सत्ता है, रजतकी प्रातिभासिक सत्ता है, यातैंभी अविष्ठानसें विषयसत्ता है, इसरीतिसें सर्व अध्या सोंमें आरोपितसें अधिष्टानकी विषयसत्ता है. जा पदार्थमें आधारता अतीत

होते सो अधिष्ठान कहियेहै यह आधारता परमार्थसें होते अथवा आरो-पित होते, औ परमार्थसें आधार होते सो अधिष्ठान कहियेहै, ऐसा आग्रह या प्रसंगमें नहीं है. काहेतें? जैसें आत्मामें अनात्माका अध्यास है, तैसें अना-त्मामें आत्माका, अध्यास है, औ अनात्मामें परमार्थसें आत्माकी आधारता है नहीं किंतु आरोपित आधारता है, यातें अधारमात्रकूं या प्रसंगमें अधि-ष्ठान कहेंहें. जहां अनात्मामें आत्माका अध्यास है तहां अधिष्ठान अनात्मा है, ताकी व्यावहारिक सत्ता है औ आत्माकी पारमार्थिक सत्ता है, यातें अधिष्ठानसें विषय सत्तावाटा अवभास है.

# अन्योन्याध्यासमें शंकासमाधान ॥ ८॥

यद्यपि आत्माका अधिष्ठान अनात्मा है या कहनेते आत्मा आरोपित है यह सिद्ध होवे है. जो आरोपित होवे सो कल्पित होवे है, यातें आत्माशी कल्पित होवेगां, यातें अनात्मामें आत्माका अध्यास है यह कहना संभवे नहीं, तथापि माध्यकारनें शारीरकके आरंभमें आत्मा अनात्माका अन्यो-न्याध्यास कहां है, यातें अनात्मामें आत्माक अध्यासका निषेध तो बनें नहीं, परस्पर अध्यासकू अन्योन्याध्यास कहांहै, यातें अनात्मामें आत्मा-ध्यास मानिके उक्तरांकांका समाधान कहा। चाहिये.

सी समाधान इसरीतिसें है: अध्यास दोप्रकारका होवेहै, एक तो स्वर्ताध्यास होवे है दूसरा संसर्गाध्यास होवेहै. जा पदार्थका स्वरूप अनिवेचनीय उपजे ताकुं स्वरूपाध्यास कहेंहें, जैसें शुक्तिमें रजतका स्वरूपाध्यास है औ आत्मामें अहंकारादिक अनात्माका स्वरूपाध्यास है, तैसें जा पदार्थका स्वरूप तो प्रथम सिंह होवे व्यावहारिक होवे अथवा पारमार्थिक होवे, औ अनिवेचनीयसंवंध उपजे सो संसर्गाध्यास कहिये हैं जैसें मुक्तीं दर्भणका उक्त रीतिसें कोई संबंध है नहीं औ दोनूं पदार्थ व्यावहारिक हैं, तहां दर्भणमें मुक्का संबंध प्रतीत होवे है, यातें अनिवेचनीयसम्बन्ध उपजेहै तैसें रक्त वस्रमें "रक्तः पटः" यह प्रतिति होवे है

रक्तरूपवाळा पट है.या प्रतीतिसें रक्तरूपवाळे पदार्थका पटमें तादात्म्यसंबंध भारी है औ रकक्षपवाला कुसुंभड़व्य है, यातैं रक्तक्षपवत्का तादात्म्य कुसुम्भद्रव्यमें है पटमें नहीं. इसरीतिसें रक्तरूपवत् कुसुम्भद्रव्य औ पट तौ व्यावहारिक हैं, तिनका तादात्म्यसंबंध अनिर्वचनीय उपने है. तैसें ''छोहितः स्फटिकः"या प्रतीतिसैं छोहितका तादात्म्यसंबंध स्फटिकमैं भासे है, औ छोहितका तादात्म्य पुष्पमें है स्फटिकमें नहीं. रक्तरूपवाछेकुं लोहित कहेंहैं. रक्तस्पवाला पुष्प है स्फटिक नहीं; यार्ते स्फटिकमैं अनिन चनीयतादात्म्यसंबंध छोहितका उपजे हैं; इसरीतिसे अनेक स्थानोंमें संबंधी तौ व्यावहारिक है. तिनके संबंधनके ज्ञान अनिर्वचनीय उपजैं हैं. तिनकूं संसर्गाध्यास कहेंहैं, तैसे चेतनका अहंकारमें अध्यास नहीं। किंतु चेतन तौ पारमाधिक है, ताके संबंधका अहंकारमैं अध्यास है, आत्मता चेतनमें है औ अहंकारमें प्रतीत होवेहै; यातें आत्माका तादातम्य चेतनमें है औ अहंकारमें प्रतीत होवेहै;यातें आत्मचेतनका तादात्म्यसंबंध अहंकारमें अनिर्वचनीय है, अथवा आत्मवृत्ति तादात्म्यका अहंकारमें अनिर्वचनीय संबंध है. यातें चेतन कल्पित नहीं किंतु चेतनका अहंकारमें तादात्म्यसंबंध कल्पित है अथवा आत्मचेतनके तादात्म्यका संबंध कल्पित है. यद्यपि अद्वैतग्रंथनमें उक्त उदाहरणोंमें अन्यथारूपाति कही है, तथापि ब्रह्मविद्या-भरणमें उक्तरीतिसें सारे अनिर्वचनीयल्याति मानिके निर्वाह करचा है। अन्यथारुयाति प्रसिद्ध नहीं; औ विचारसागरमैं तथा इस वंथमैंभी पूर्व यह लिल्या है,जहां अधिष्ठानसें आरोप्यका संबंध होवे तहां अन्यथाख्याति है; सो यंथांतरकी रीतिसैं छिल्वा है. औ अधिष्ठानसें आरोप्यका संबंध होवे तहां अन्यथारुयातिकाही आग्रह होवें तो अहंकारमेंभी चेतनका तादात्म्य अन्यथाल्यातिसें प्रतीत होने है या कहनेमें कोई बाधक नहीं; इसरीतिसें जहां पार्रमाधिक पदार्थका अभाव हुयां तिसकी जहां प्रतीति होवै तहां पारमार्थिक पदार्थका तौ व्यावहारिक पदार्थमें अनिवेचनीय संबंध उपजे है औ ताका अनिर्वचनीयही ज्ञान उपजे है. औ व्यावहारिक पदार्थका

#### वृत्तिभेद रूयाति और स्वतः प्रमात्व नि ० – प्र ० ७. (२२५)

्र अभाव हुयां जहां प्रतीति होवे तहां अनिर्वचनीयही और संबंधी उपजे हैं; और संबंधीका अनिर्वचनीय ज्ञान उपजे हैं, और कहूं संबंधमात्र और संबन्धीका अनिर्वचनीयज्ञान उपजे हैं. सारैही अधिष्ठानसें अध्यस्तकी विषमसत्ता अनिर्वचनीयसत्ता है आत्माका अनात्मामें अध्यास होवे तहांभी अधिष्ठान अनात्मा ब्यावहारिक है औ अध्यस्त आत्मा नहीं किंतुः आत्माका संबन्ध अनात्मामें अध्यस्त हैं, यातें अनिर्वचनीय है.

अनात्मामें अध्यस्त आत्माकी परमार्थसत्ताविषे तात्पर्य ॥ ९ ॥ 🔎

औ पूर्व यह कह्याहै, अनात्मामें आत्माध्यास होवै तहां अध्यस्तकी परमार्थ सत्ता होनेतें विपमंसत्ता है, औ बहावियाभरणमें उक्त स्थलमें अध्य-स्तकी परमार्थ सत्ताही कहीहै, ताका यह तात्पर्य है:-शुद्धपदार्थसैं विशिष्ट भिन्न होंवे है, यातें अनात्मामें आत्माके संबन्धका अध्यास कहा। वहां संबन्धविशिष्ट आत्माकाही अध्यास है, औ स्वरूपसें आत्मा सत्य है, यातें अध्यस्तकी परमार्थसत्ता स्वरूपदृष्टिसें कहेंहें औ अध्यस्त होवैहै, यातें अनात्मसंबन्धविशिष्ट कल्पित होवै तौभी शुद्ध कल्पित होवै नहीं. काहेतें ? शुद्धसें विशिष्टकूं भिन्न होनेतें विशिष्टकी कल्पितता शुद्धमें होवै नहीं, औ केवल आत्मसंबन्धके अध्यास कहनेतें संबन्धविशिष्ट आ-त्माका अध्यास कहना औ अध्यस्तकी परमार्थसत्ता कहनाही श्रेष्ठं है. काहेतें ? केवल संबन्धका अध्यास कहें तो अधिष्ठानकी आरोपितसें विष मसत्ता संभवे नहीं. काहेतें ? आत्माका संबन्ध अन्तः करणमें अध्यस्त है औं स्फुरणरूपचेतनका वादात्म्यसंबंध घटादिकनमें अध्यस्त है. काहेतें ? " घट: स्फुरति " यह व्यवहार घटमें स्फुरणसंबंधसें प्रतीत होवैहै. चेतनके संबंधके अधिष्ठान अंतःकरण औ घटादिक व्यावहारिक हैं; तिनमें चेतनका संबंधभी व्यावहारिक है. प्रातिभासिक नहीं; चेतनका संबंध प्रातिभासिक होवे तौ ब्रह्मज्ञानसें विना बाध हुया चाहिये औ बाध होने नहीं, यातें आत्मसंबंधकी औ अधिष्ठान अनात्माकी व्यावहारिक

सत्ता होनेतें विषमसत्ता नहीं होनेतें अध्यासका छक्षण संभवे नहीं यातें संबन्धविशिष्ट आत्माका अनात्मामें अध्यास है जो विशेष्य भागकी परमार्थ सत्ता होनेतें विशिष्टकी परमार्थ सत्ता है. अधिष्ठानकी व्याव-रिक सत्ता है; यातें दोनुंकी विषमसत्ता होनेतें अध्यासका छक्षण संभवे . है, औ स्वप्नका अधिष्ठान साक्षी है ताकी स्वरूपसें पारमार्थिक सत्ता है, जो पदार्थनकी प्रातिभासिक सत्ता है यातें अधिष्ठानतें विषमसत्ता होनेतें अध्यासका छक्षण संभवे है.

यद्यपि सत्तास्वरूप चेतन है,ताका भेद कहना संभवे नहीं,तथापि चेतनस्वरूपसत्तासें सत्ता नाम भिन्न पदार्थ है,तामें उत्कर्ष अपकर्ष हैं ताके पारमाधिक ज्यावहारिक प्रातिमासिक तीनि भेद हैं. प्रातिमासिकमेंभी उत्कर्षापक्षे हैं. स्वप्नमें कितने पदार्थ प्रतीत होवेंहें, तिनका स्वप्नमें ही बाध होवेंहैं.
जिनका जाग्रतमें बाध होवे तिनमें स्वप्नमें बाधितपदार्थनकी अपकृष्टसत्ता
है, इसरीतिसें चेतनस्वरूपसत्तासें भिन्नसत्ताका स्वरूप श्रुतिमें छिष्याहै
"सत्यस्य सत्यं प्राणा वे सत्यं तेषामेष सत्यमिति" औ रजतकी सत्तासें
शिक्तकी सत्ता उत्कृष्ट है यह सर्वकूं अनुभव होवे है, यातें उत्कर्षापकर्षवाली सत्ता चेतनसें भिन्न है, इसरीतिसें अध्यासका छक्षण कह्या.

#### अध्यासका अन्यलक्षण ॥ १० ॥

और अध्यासका अन्यलक्षण यह है:—अपने अभावके अधिकरणमें आभासकूं अध्यास कहेंहैं. शुक्तिमें रजतका पारमार्थिक औ व्यावहारिक अभाव है औ रजत अनिर्वचनीय है, यातें रजताभावका अधिकरण जो शिक्त तामें रजतकी प्रतीति औ ताका विषय होनेतें रजतावभास है, यातें अध्यास है. इसरीतिसें कल्पितके अधिकरणमें कल्पितका अभाव होनेतें सारे अध्यासमें यह लक्षण संभवें है.

एक अधिकरणमें भावाभावके विरोधका शंका औ समाधान ११॥ ययपि एक अधिकरणमें भावाभावका विरोध होवेहै. संयोग औ ताका

अभावभी एक अधिकरणमें मूळादिक देशके भेदत्तें रहेंहैं एक देशमें रहें नहीं; यातें एक अधिकरणमें मानामान संभने नहीं, तथापि पदार्थनका विरोध अनुभवके अनुसार कहियेहैं. केवल भावाभावका विरोध नहीं है, किंतु घटत्व पटत्व दोनूं भाव हैं, एक अधिकरणमें रहै नहीं तिनका विरोध है, औं इव्यत्व घटत्वका विरोध नहीं, तैसे घटके अधिकरण भूतलमें अतीत कालविशिष्ट घटका अभाव है, यातें शुद्ध घटाभावतें घटका विरोध है:विशि-ष्ट्रघटाभावतें घटका विरोध नहीं; तैसें संयोगसंबंधतें घटवाछे भूतलमें समवा-यसंवंधाविकात्र घटाभाव है, तासें घटका विरोध नहीं, तैसें समानसत्तावाले प्रतियोगी अभाव एक अधिकरणमें रहै नहीं; विषम सत्तावाले प्रतियोगीका अभावसें विरोध नहीं;कल्पितके अभावकी पारमार्थिक सत्ता है अथवा व्याप-हारिक सत्ता है, कल्पितकी प्रतिभासिक सत्ता है यातें विरोध नहीं जहां शुक्तिमें रजवन्नम होये तहां व्यावहारिक रजत है नहीं, यातें रजतका व्याव-हारिक अभाव है. औ पारमार्थिक रजत तौ कहूं भी नहीं होनेतें रजतका पारमार्थिक अभाव केवलान्वयी है, यातें शुक्तिमें रजतका पारमार्थिक अभावभी है औ अनिर्वचनीय रजत औ ताका ज्ञान एककालमें उपजै है, औ एक काळमें दोनूंका नाश होवेहै; यार्ते रजत पातिभासिक है. प्रती-तिकाछमें जाकी सत्ता होवै प्रतीतिशून्यकाछमें होवै नहीं ताकुं प्रातिभा-सिक कहेंहैं. इसरीतिसे अमजान औ ताके विषय अनिर्वचनीय उपजें हैं. सत् अंसत्त्सें विलक्षणकूं अनिवेचनीय कहेंहैं. औ ताका अभाव व्याव-हारिक है, यातें प्रतियोगी अभावका परस्पर निरोध नहीं व्यावहारिक अभावका व्यावहारिक प्रतियोगीसें विरोध है.

#### अध्यासके प्रसंगमें च्यारि शंका ॥ १२ ॥

या प्रसंगमें च्यारि शंका होवेंहैं. स्वप्नप्रपंचका अधिष्ठान साक्षी है यह पूर्व कह्या सो संभवे नहीं. काहेतें ? जिस अधिष्ठानमें जो आरोपित होवे तिस अधिष्ठानसें संबद्ध प्रतीत होवेहै जैसें शुक्तिमें आरोपित रजत है सो "इदं रजतम्'' इस रीतिसें शुक्तिकी इदंवासें संबद्ध प्रतीत होवे हैं, आत्मामें कर्तृत्वादिक आरोपित हैं सो "अहं कर्तां" इसरीतिसें संबद्ध प्रतीत होवें हैं। तैसे स्वप्नके गजादिक साक्षीमें आरोपित होवें तो "अहंगजः मिय गजां" इसरीतिसें साक्षीमें संबद्ध गजादिक प्रतीत हुये चाहियें.

औ दूसरी शंका यह है:—शुक्तिमें रजताभाव व्यावहारिक है औ पारमार्थिक है, यह पूर्व कहाा सो संभवे नहीं. काहेतें ? अद्रैतवादमें एक चेतनही पारमार्थिक हैतासें भिन्नकुं पारमार्थिक मानें तो अद्रैतवादकी हानि होवेगी. पारमार्थिक रजत है नहीं, यातें पारमार्थिक रजतका अभाव है यह कहना तो संभवें है, औ पारमार्थिक अभाव है यह कहना संभवें नहीं.

तृतीय शंका यह है:—शुक्तिमें अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्ति नाश होवेहै, यह पूर्व कहा। सो संभवे नहीं. काहेतें ? जो रजतके उत्पत्ति नाश होवें तो घटके उत्पत्तिनाशकी नाई रजतकी उत्पत्तिनाश भतीत हुये चाहियें. जैसें घटकी उत्पत्तिनाशकी नाई रजतकी उत्पत्तिनाश भतीत हुये चाहियें. जैसें घटका नाश होवेहैं, तब घटका नाश हुया इसरीतिसें घटका नाश भतीत होवेहैं, तैसें शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति होवे तब रजतकी उत्पत्ति हुई इसरीतिसें उत्पत्ति भतीत हुई चाहिये औ रजतका ज्ञानसें नाश होवे तब रजतका शुक्तिदेशमें नाश हुया. इसरीतिसें नाश भतीत हुया चाहिये. औ शुक्तिमें केवळ रजत भतीत होवेहैं ताके उत्पत्तिनाश भतीत होवें नहीं, यातें शास्त्रांतरकी रीतिसें अन्यथाल्याति आदिक ही समीचीन हैं अनिर्वेट्सीयल्याति संभवे नहीं.

चतुर्थ शंका यह है:—सत् असत्तर्से विरुक्षण अनिर्वचनीय रजतादिक उपजेहें यह पूर्व कहाा सो सर्वथा असंगत है. सत्तर्से विरुक्षण असत होवेहें > औ असतत्तर्से विरुक्षण सत् होवेहें. सत्त्रें विरुक्षणता है औ असत नहीं यह कथन विरुद्ध है, तैसे असत्त्रें विरुक्षण है औ सत् नहीं यह कथनभी विरुद्ध है ये च्यारिशंका है.

## वृत्तिभेद रूपाति और स्वतः प्रमात्व नि - प० ७. ( २२९ )

#### उक्तच्यारि शंकाके समाधान ॥ १३॥

तिनके क्रमतें ये समाधान हैं:-साक्षीमें स्वप्नअध्यास होवे तौ ''अहं गजः, मिय गजः"ऐसी प्रतीति हुई चाहिये.या शंकाका यह समाधान हैः पूर्व अनुभवजनित संस्कारसे अध्यास होवेहै. जैसा पूर्व अनुभव होवे तैसाही संस्कार होवे है, औ संस्कारके समान अध्यास होवेहै, सर्व अध्या-सोंका उपादानकारण तौ अविया समान है;परंतु निमित्तकारण पूर्वानुभवजन्य संस्कार है, सो विरुक्षण है. जैसा अनुभवजन्यसंस्कार होवे तैसाही अविद्याका परिणाम होवैहै, जिसपदार्थका अहमाकारज्ञानजन्य संस्कार सहित अविद्या होवै तिसपदार्थका अहमाकार अविचाका पारेणामरूप अध्यास होवै है. जिसका ममताकार अनुभवजन्यसंस्कारसहित अविचा होवै तिस पदार्थका ममताकार अविधाका पारेणामरूप अध्यास होवैहै. जिस पदार्थका इद-माकार अनुभवजन्य संस्कारसहित अविचा होवै तिसपदार्थका इदमाकार अविद्याका परिणामक्तप अध्यास होते है. स्वप्नके गजादिकनका पूर्व अनु-भव इदमाकारही हुया है; अहमाकारादिक अनुभव हुया नहीं; यातें अनु-भवजन्यसंस्कारभी गजादिगोचर इदमाकारही होवेहै, यातें "अयं गजः" ऐसी प्रतीति होवेहै, "मयि गंजः, अहं गजः" ऐसी प्रतीति होवे नहीं. सं-स्कार अनुमेय है, कार्यके अनुकूछ संस्कारकी अनुमिति होवेहै, संस्कार-जनक पूर्व अनुभवभी अध्यासस्त्रप है, ताका जनक संस्कारभी इदमाका-रही होवेहै, औं अध्यासप्रवाह अनादि है यातैं प्रथम अनुभवके इदमाका-रतामें कोई हेतु नहीं यह शंका संभवे नहीं काहेतें ? अनादिपक्षमें कोई ् अनुभव प्रथम नहीं, पूर्वपूर्वसें उत्तर सारे अनुभव हैं

औ अभावकूं पारमाधिक मानें तो अद्वेतकी हानि होवेगी; या द्विती-यशंकाका यह समाधान है:—सकल पदार्थ सिखांतमें कल्पित हैं, तिन-का अभाव पारमार्थिक है, सो बह्मह्म है, यह भाष्यकारकूं संमत है; यामें युक्ति आगे कहेंगे, इसकारणतें अद्वेतकी हानि नहीं.

ं औ शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति मानैं तौ उत्पत्तिकी प्रतीति हुई चाहिये याका यह समाधान है:-शुक्तिमैं तादात्म्यसंबन्धसें रजत अध्यस्त है भौ शुक्तिकी इदेताका संबंध रजतमें अध्यस्त है, यातें "इदं रजतम्" इसरीतिसें रजत प्रतीत होंचे है. जैसें शुक्तिके इदंताका संबन्ध रजतमें अध्यस्त है, तैसैं शुक्तिमें पाक्सिद्धत्व धर्म है, रजतभतीतिकालवें प्रथम सिंदकूं प्राक्सिद्ध कहैं हैं. रजतप्रतीतिकालतें प्रथम सिद्ध शुक्ति है, इसरीतिसें शुक्तिमें पाक्सिब्दल धर्म है ताके संबन्धका अध्यासभी रजतमें होवैहै, इसीवास्तै ''इदानीं रजतम्" यह प्रतीति नहीं होवैहै, ''प्राग्जातं रजतं पश्यामि" यह प्रतीति होनेहै, या प्रतीतिका निपय प्राग्जातत्व है सो रजतमें है नहीं, किंतु रजतमें इदानीजातत्व है औ पाग्जातत्व रजतमें प्रतीत होवेंहे. तहां रजतमें अनिवेचनीय प्राग्जातत्वकी उत्पत्ति मानें तौ गौरव होवेहै, शुक्तिके पागुजातत्वकी रजतमें प्रतीति मानें तौ अन्यथा-रूयाति माननी होवेहै औ ऐसे स्थानमें अन्यथारूयातिकुं मानैं भी हैं, तथापि शुक्तिके पाक्सिस्तवधर्मका अनिर्वचनीय संबन्ध रजतमें उपजेहें, यह पक्ष समीचीन है. इसरीतिसैं शुक्तिके पाक्सिद्धत्वके संबन्धकी प्रतीतिसैं उत्पत्ति प्रतीतिका प्रतिबंध होने है. काहेतें ? प्राक्सिस्ता औ वर्तमान डत्पत्ति दोनूं परस्पर विरोधि हैं. जहां प्राक्सिन्दता होवे तहां अतीत उत्पत्ति होवेहै. वर्तमान उत्पत्ति होवे तहां प्राकृतिखता होवे नहीं; इसरीविसें शुक्तिवृत्ति प्राक्सिस्टत्वके संबन्धकी प्रतीविसें उत्पत्ति प्रतीविका पतिबन्ध होनेतें रजदकी उत्पत्तिहुयेभी उत्पत्तिकी प्रतीति होवे नहीं. भी जो कह्या रजतका नाश होने तो ताकी प्रतीति हुई चाहिये, ताका यह समाधान है:-अधिष्ठानका ज्ञान होने तन रजतका नाश होने है सो अधिष्ठानज्ञानतें रजतका बाध निश्वय होवे हैं; शुक्तिमें कालत्रयमें रजत नहीं इस निश्चयकू बाध कहैं हैं, ऐसा निश्चय नाश प्रतीतिका विरोधी है, काहेतें १ नाशमें प्रतियोगी कारण होवे है औ बाधसें प्रति-योगीका सर्वदा अभाव भासेहै, जाका सर्वदा अभाव है ऐसा ज्ञान होवे

## वृत्तिभेद रूयाति और स्वतःप्रमात्व नि ब्रे-प्र० ७ 🛴 (२३१)

ताकी नाशबुद्धि संभवे नहीं किंवा जैसा घटादिकनका मुद्ररादिकनसें चूणीं-भावरूप नाश होवेहें तैसा कल्पितका नाश होवे नहीं; किंतु अधिष्ठानके ज्ञानतें अज्ञानरूप उपादानसहित कल्पितकी निवृत्ति होवेहें. अधिष्ठान-मात्रका अवशेपही अज्ञानसहित कल्पितकी निवृत्ति होवेहें सो अधिष्ठान श्राक्ति है ताका अवशेपरूप रजतका नाश अनुभवसिद्ध है; यातें रजतके नाशकी प्रतीति होवे नहीं यह कथन साहसतें है.

औ सत असत्सें विलक्षण कथन विरुद्ध है. या चतुर्थ शंकाका यह समाधान है:—जो स्वरूपरहितंकु सिहलक्षण कहें औ वियमानस्वरूपंकू असिहलक्षण कहें जो विरोध होवे. काहेतें? एक ही पदार्थमें स्वरूपरहित्य औ स्वरूपसाहित्य संभवे नहीं, यार्ते सदसिहलक्षणका उक्त अर्थ नहीं, किंतु काल नयमें जाका वाध नहीं होवे ताकूं सत्त कहें हैं, जाका वाध होवे सो सिहिन्लक्षण कहिये है. शशश्रंग वंध्यापुत्रकी नाई स्वरूपहीनकूं असत कहें हैं तासें विलक्षण स्वरूपवान् होवे है, इसरीतिसें वाधके योग्यस्वरूपवाला सदसिहलक्षण शब्दका अर्थ है. सिहलक्षण शब्दका वाध योग्य अर्थ है, स्वरूपवाला इतना अर्थ असिहलक्षण शब्दका है.

पूर्व उक्त अध्यासके भेदका अनुवाद औ तामें उदाहरण ॥ १४ ॥

इसरीतिसें जहां भमज्ञान है तहां सारे अनिर्वचनीय पदार्थकी उत्पत्ति होवेहै, कहूं संबंधीकी उत्पत्ति होवे हैं. जैसें शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति हैं, जो रजतमें शुक्तिवृत्ति वादात्म्यके संबंधकी उत्पत्ति होवे हैं, शुक्तिवृत्ति स्वतादात्म्यकी रजतमें अन्यथाल्याति नहीं, तैसें शुक्तिमें पाक्सिख्त्व धर्म है, स्वतादात्म्यकी रजतमें अन्यथाल्याति नहीं, तैसें शुक्तिमें पाक्सिख्त्व धर्म है, तोके अनिर्वचनीय संबंधकी रजतमें उत्पत्ति होवेहे ताकीभी अन्यथाल्याति नहीं, इसरीतिमें अन्योन्याध्यासकाभी यह उदाहरण है, औ संबंधाध्यासकाम यह उदाहरण है, औ अनिर्वचनीय यह उदाहरण है, संबंधीअध्यासकामी यह उदाहरण है, औ अनिर्वचनीय वस्तुकी प्रतीतिकृतं ज्ञानाध्यास कहें हैं, औ ज्ञानके अनिर्वचनीयविषयकृत

अर्थाध्यास कहें हैं; वार्तें ज्ञानाध्यास अर्थाध्यासका मी यह उदाहरण है; औ रजतत्वधमीविशिष्ट रजतका शुक्तिमें अध्यास है, यातें धर्मी अध्यासकाभी ग्रह उदाहरण है, जहां अन्योन्याध्यास होनै तहां दोनूंका परस्पर स्वरूपसें अध्यास नहीं होवे है, किंतु आरोपितका स्वरूपसें अध्यास होवे है औ सत्यव-स्तुका धर्म अथवा संबंध अध्यस्त होवै है संबंधाध्यासभी दो प्रकारका होवै है, कहूं धर्मके संबंधका अध्यास होवे है. जैसे उक्त उदाहरणमें शुक्तिवृत्ति इदंताक्रप धर्मके संबंधका रजतमें अध्यास है औ "रक्तः पटः" या स्थानमें कुमुंभवृत्ति रक्तरूप धर्मके संबंधका पटमें अध्यास है, औ दर्पणमें मुखके संबंधका अध्यास होवेहै, अंतःकरणका आत्मामें स्वरूपसे अध्यास है, औ अंतःकरणमें आत्माका स्वरूपसे अध्यास नहीं; किंतु आत्मसंबंधका अध्यास होनेतें आत्माका संसर्गाध्यास है, ज्ञानस्वरूप आत्मा है अंवः-करण नहीं, औ ज्ञानका संबंध अंतःकरणमें प्रतीत होवे है, यातें आत्माके संबंधका अंतःकरणमें अध्यास है, वैसैं "घटः स्फुरति,पटः स्फुरति"इसरीतिसैं स्करणसंबंध सर्व पदार्थनमें प्रतीत होते है, यातें आत्मसंबंधका निख्छपदा-र्थनमें अध्यास है, आत्मामें काणत्वादिक इंदिय धर्म प्रतीत होतें हैं, यातें काणत्वादिक धर्मनका आत्मामें अध्यास है औ इंहियनका आत्मामें तादातन्य अध्यास नहीं हैं; काहेतें ? "अहं काणः" ऐसी प्रतीति होनेहैं. औ "अहं नेत्रम्" ऐसी प्रतीति होवे नहीं; यातें नेत्रधम काणत्वका आत्मामें अध्यास है; नेत्रका अध्यास नहीं. धर्माध्यासका उदाहरण है. यद्यपि नेत्रादिक निखिछ अपंचका अध्यास आत्मामें है, तथापि ब्रह्मचेतनमें समग्र प्रपंचका अध्यास ंहै, स्वंपदार्थमें निखिल प्रपंचका अध्यास नहीं, अवियाका ऐसा अहुत महिमा है, एकही पदार्थका एक धर्मविशिष्टका अध्यास अपर धर्मविशिष्टका अध्यास होवै नहीं. जैसे बाह्मणत्वादि श्रीरका आत्मामें तादात्म्याध्यास होवे है शरीरत्वविशिष्ट शरीरका अध्यास होवै नहीं. इसीवास्ते विवेकीभी "ब्राह्मणोहम् मनुष्योहम्" ऐसा व्यवहार करैंहै. औ "शरीरमहम्" ऐसा ब्यवहार विवेकीका होने नहीं, यातें अवि-

चाका अद्भुत महिमा होनेतें इंदियके अध्यासविना आत्मामें काणत्वादिक धर्मनका अध्यास संभवे है; यह धर्माध्यासका उदाहरण है. अन्याश्रित - होने स्वतंत्र होने नहीं. ताकूं धर्म कहेंहैं यातें, संबंधभी धर्मही है; ताका अध्यासभी धर्माध्यास ही है, परंतु धर्म दो प्रकारका होवैहै:-एक तौ प्रतियोगी अनुयोगीकी प्रतीतिके अधीन प्रतीतिका विषय होवेहै, औ कोई धर्म अनुयोगी मात्रकी प्रतीतिके अधीन प्रतीतिका विषय होवे है, औ कंदाचित अनुयोगीकी प्रतीति विना केवल धर्मकीभी प्रतीति होवैहै, जैसें एटत्वादिकनकी प्रतीतिमें अनुयोगी मात्रकी प्रतीतिकी अपेक्षा है, औ घटत्व नित्य है इत्यादिवाक्यजन्य प्रतीतिमें अनुयोगी प्रतीतिकीभी अपेक्षा नहीं इसरीतिसैं दो प्रकारका धर्म होवेहै, अनुयोगी प्रतियोगीकी प्रतीतिविना जाकी प्रतीति होवें नहीं. ऐसे धर्मकुं संबंध कहैंहैं औ घटत्वा-दिकनकूं केवल धर्म कहैं हैं संबंध कहैं नहीं; इसरीतिसें संबंधाध्यासमी धर्मा-ध्यासही है, उक्तरीतिसें सक्छभममें दोनूं छक्षण संभवें हैं; अधिष्ठानसें विष-मसत्तावाला अवभास अध्यास कहियेहै. अथवा स्वभावांधिकरणमें अवभास् अध्यास कहियेहै, भ्रमकाल्में अनिर्वचनीय विषय औ वाका ज्ञान उपजे है, यातें दोनूं छक्षण अध्यासके संभवे हैं, परंतु परोक्ष अपरोक्ष भेदसें श्रम दो प्रकारका है:-अपरोक्ष भमके उदाहरण तो कहे औ जहां विह्नश्रन्य देशमें विह्नका अनुमितिज्ञान होने सो परोक्ष अम है, सो इस्रीतिसें होते है:--महानसत्व वह्निका व्याप्य नहीं है औ महानसमें बारंबार विह्नदेशके महानसत्तका व्याप्यतामम होय जावै, वहां विह्नश्चन्य-. काटमें ऐसा अनुमान होने 'इदं महानसं बिह्नमृत्, महानसत्वात, पूर्व-दृष्टमहानसवत्" इसरीविसें महानसमें विह्नका अनुमितिरूप अमज्ञान होवै है औ विप्रलंभक वाक्यमें विह्नका शब्दलम होवेहै सो दोनूं परोक्ष ज्ञान हैं. जहां परोक्षक्षम होवै तहां अनिर्वचनीय विषयकी उत्पत्ति मानी नहीं; किंतु तिस देशमें असत बह्निकी प्रतीति होनैंहै, यार्ते अध्यासलक्षणका

छक्ष्य तौ परोक्षक्षम नहीं है. औ विह्नके अमावाधिकरणमें विह्नकी. प्रतीति होनेंतें स्वभावाधिकरणमें अवभास है, विषय औ ज्ञानकूं अवभास कहे हैं, विह्नके अभावाधिकरणमें विह्नका परोक्ष ज्ञानका अवभास होनेंतें उक्त कि अभावाधिकरणमें विह्नका परोक्ष ज्ञानका अवभास होनेंतें उक्त कि छक्षणकी यद्यपि अतिव्यापि होवेहैं तथापि छक्षणमें अवभासपदसें अपरोक्ष ज्ञानका ग्रहण हैं, यातें परोक्षक्षमिविषे अध्यासछक्षणकी अति व्याप्ति नहीं. जहां परोक्षक्षम होवें, तिसस्थानमें तो जिसरीतिसें नैयायिकादिक अन्यथाक्यात्यादिकनसें निर्वाह करें हैं, तासें विछक्षण कहनेमें अहैतवादीका आग्रह नहीं है, अपरोक्ष क्षमविषे ही पारिभाषिक अध्यास विछक्षण मानें हैं. काहतें? कर्तृत्वादिक अनर्थक्षम अपरोक्ष है, ताके स्वक्षण मानें हैं. काहतें? कर्तृत्वादिक अनर्थक्षम अपरोक्ष है, ताके स्वक्षण कर्य अध्यासर्वापितिपादनमें आग्रह है. परोक्ष क्षमविषे शास्त्रां-तरसें विछक्षणता कहनेमें प्रयोजन नहीं औ अपरोक्षक्षमिविषे उक्तरीतिसें छक्षणका समन्वय होवेहै.

#### सिद्धांतसंमतअनिर्वचनीय ख्यातिकी रीति सांप्रदायिकमत ॥ १५॥

सिद्धांतमें अनिर्वचनीय ख्याति है ताकी यह रीति है:—जहां रज्जु आदिकनमें सर्गादिक भम होने तहां अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्या-सका हेतु हैं, यातें रज्जुका इदमाकार सामान्यज्ञान होनेहैं, सो सामान्यज्ञान दोषसिहत नेत्रजन्य दोषसिहत नेत्रजन्य इदमाकारक्रमाणसें उपजैहे यातें प्रमा है. तिस दोषसिहत नेत्रजन्य इदमाकारक्र्यचिक्छन्न चेतनस्य अवियाका परिणाम सर्पज्ञान होनेहैं, ताक्ं ज्ञानामास कहेंहें, दोषसिहत नेत्रका रज्जुसे संबंध हुयें अंतःकरण की इदमाकारकृति तो रज्जुदेशमें गई, यातें प्रमातृचेतन भी 'इदमविच्छन्न चेतनकी उपाधि एकदेशमें होनेतें प्रमातृचेतनसें इदमविच्छन्न चेतनको उपाधि एकदेशमें होनेतें प्रमातृचेतनसें इसविच्छन्न चेतनको स्वयक्ष है जिस विषयका प्रमातृचेतनसें अभेद होने सो विषय

## वृत्तिभेद रुयाति और स्वतःप्रमात्व नि०-प्र०७. (२३५)

प्रत्यक्ष कहिये है. औ प्रत्यक्ष विषयका ज्ञान प्रत्यक्ष कहिये है, अथवा प्रमाण चेतनसें विषयचेतनका अभेदही ज्ञानके प्रत्यक्षत्वका प्रयोजन कहैं उक्तस्थ**टमें प्रमातृचेतनका अभेदही वृत्तिद्वारा द्वया** है; यातैं वृत्तिरूप प्रमा-णचेतनका विषयचेतनसें अभेदभी अवाधित है. जैसें तडागजलका कुलीदारा केदारजल्में अभेद होवे. तहां कुळीजलकामी केदारजल्में अभेद होवे है इहां तडागजलसमान प्रमातृचेतन है, कुलीसमानवृत्ति औ कुलीजल-समान वृत्तिचेतन है, केदारसमान विषय औ केदारस्थजलसमान विषय-चेतन है. यद्यपि उक्त दृष्टांतसें विषयचेतनका तौ प्रशातृचेतनसें अभेद संभव है, परंतु प्रमातृचेतनसें घटादिक विषयका अमेद संभवे नहीं. जैसे तडागजलसें कुलीद्वारा केदारजळका अभेद होते है औ पार्थिवकेदारका तडागजलर्से अमेद होवे नहीं, यातें घटादिक विषयके प्रत्यक्षमें प्रमातृचेतनसें अभेद हेतु कह्या सो संभव नहीं. तथापि प्रमातृचेतनसें अभेद विषयके प्रत्यक्षत्वका हेतु है, या कहनेतें प्रमातृचेतनकी औ विषयकी एकता विवक्षित नहीं है, किंतु प्रमातृचेतनकी सत्तासें विषयकी पृथक् सत्ता नहीं होवे, किंतु प्रमा-तुचेतनकी सत्ताही जा विषयकी सत्ता होते सो विषय प्रत्यक्ष होतेहै, यह अर्थ विवक्षित है. घटका अधिष्ठान घटाविच्छन्न चेतन है, रज्जुका अधिष्ठान रज्ज्यविच्छन्न चेतन हैं; इसरीतिसैं सकल विषयनका अधिष्ठान विपयाविञ्जनचेतन है औ अधिष्ठानकी सत्तासे पृथक् अध्यस्तकी सत्ता होने नहीं, किंतु अधिष्ठानकी सत्ताही अध्यस्तकी सत्ता होनेहै, याते विषया-विच्छन्न चेतनकी सत्तासें विषयकी पृथक् सत्ता नहीं है. औ अन्तः-करणकी वृत्तिद्वारा प्रमातृचेतनका विषयचेतनसे अभेद होवे प्रमातृचेतनभी विषयचेतनसैं अभिन्न हुवा विषयका अधिष्ठान होवैहै, यातें अपरोक्षवृत्तिके विषयका अधिष्ठान जो प्रमातृचेतन ताकी सत्तासैं विषयकी भिन्न सत्ताका अभाव ही प्रमातृचेतनसैं विषयका अभेद कहिये है. सो उक्तरीतिसें संभवे है, इसीवास्ते अपरोक्ष स्थलमें विषय देशमें वृत्तिका निर्ममन मान्य है. जैसें कुळीके संबंधविना तडागजळकी औ केदारजळकी एकता होवे नहीं. तैसें वृत्तिसंबन्धविना प्रमातृचेतन औ विष-यचेतनकी एकता होवे नहीं यांतें जैसें परोक्षज्ञानकाळमें प्रमातृचेतन औ विषयचेतनके भेदतें प्रमातृचेतनसें भिन्न सत्तावाळा विषय होनेतें प्रमातृ-चेतनसें अभिन्नसत्तावाळा विषय नहीं होवे हैं, तैसें वृत्तिके निर्ममनविना अपरोक्षज्ञानकाळमेंभी भिन्नसत्तावाळा विषय होवेगा यातें विषयदेशमें वृत्तिका निर्ममन मान्या है, इस रीतिसें "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इत्या-दिक अपरोक्षक्षम ज्ञानकी उत्पत्ति होवे तहां क्रमसें अव्यवहित पूर्व काळमें क्षमका हेतु अधिष्ठानका सामान्यज्ञान होवे सो प्रत्यक्षक्रपप्रमा होवेहैं, तिसर्वे सर्पादिक विषय औ तिनका ज्ञान उपजे है यह सांप्रदायिक मत है.

#### इक्त अनिर्वचनीयख्यातिरूप अर्थमें शंका औ संक्षेप शारीरकका समाधान ॥ १६॥

परंतु अपरोक्ष प्रमासे अज्ञानकी निवृत्ति नियमतें होवेहैं यह वार्ता अष्ट-मत्रकाशमें प्रतिपादन करेंगे। यातें रज्जुशुक्ति आदिकनकी इदमाकार अपरोक्ष प्रमासेंभी विषयचेतनके अज्ञानकी निवृत्ति हुयातें उपादानके अभावतें सर्पादिक औ तिनके ज्ञानकी उत्पत्ति संभवे नहीं.

याका समाधान संक्षेपशारीरकानुसारी इसरीतिसें कहें हैं:—इदमा-कार वृत्तिसें विषयके इदंअंशके अज्ञानकी निवृत्ति होवेहैं, औ रज्जुत्व-शुक्तित्वादिक विशेषअंशके अज्ञानकी निवृत्ति होवे नहीं, औं रज्जुत्वशुक्ति-त्वादिक विशेष अंशके ज्ञानतेंही अध्यासकी निवृत्ति होनेतें विशेषअंशका अज्ञानही अध्यासका हेतु है. सामान्यअंशका अज्ञान अध्यासका हेतु नहीं जो सामान्यअंशका अज्ञानभी अध्यासका हेतु होवे तौ इदमाकार सामा-न्य ज्ञानसेंभी अध्यासकी निवृत्ति हुई चाहिये. काहेतें ? जिसके अज्ञानसें अप होवे तिसके ज्ञानसें नष्ट होवे है यह नियम है, यातें अंशकेइदम् अज्ञानकी अध्यासमें अपेक्षा नहीं, प्रत्युत इदमाकार नेत्रप्रमाकी अपरोक्ष अध्यासमें अपेक्षा है. काहेतें ? रज्जुआदिकनतें नेत्रका संयोग होते ती सर्पादिकनका अपरोक्षक्षम होते है, नेत्रके संयोगितिना होते नहीं, यातें नेत्रजन्य अपरोक्ष प्रमाह्मप अधिष्ठानका सामान्यज्ञानही अध्यासका हेतु है, तहां अन्य प्रकारसें ती सामान्यज्ञानका अध्यासमें उपयोग संभवे नहीं. अध्यासके उपादान अज्ञानका क्षोम सामान्यज्ञानसें होतेहै यह मानना चाहिये. इस रीतिसें अधिष्ठानके सामान्य ज्ञानकुं अध्यासमें कारणता होनेतें इदंताअंशका अज्ञान अध्यासका हेतु नहीं.

#### कवितार्किकचकवर्त्तिनृसिंह भहोपाध्यायके मतका अनुवाद औ अनादर ॥ १०॥

भी किवतार्किक चक्र वर्ति नृसिंह भट्टोपाध्याय में अधिष्ठानके सामान्य हाने नक्तूं अध्यास है हेतुताका निषेध कहा। है, भी अधिष्ठान ने ने मंयोग हो वे तो सर्पादिक अध्यास हो वे ने ने सर्पादिक अध्यास हो वे नहीं. इसरीति में इन्द्रिय अधिष्ठान में संयोग के अन्वयन्य विरेक में जो सामान्य ज्ञान के अध्यास की कारणता पूर्व कही है तिस अन्वयन्य विरेक में भी इंद्रिय-अधिष्ठान में संयोग कुंदी अध्यासकी कारणता सिख हो वे हैं. इंद्रिय संयोग जन्य सामान्य ज्ञान कुं अध्यासकी कारणता सिख हो वे हैं. इंद्रिय संयोग जन्य सामान्य ज्ञान कुं अध्यासकी कारणता सिख हो वे नहीं. का हो ते अन्वय व्यतिरेक में कारणता कल्पन अयोग्यं है, या वें इंद्रिय संयोग के अन्वय व्यतिरेक में अध्यास के स्योग कुंदी साक्षात्कारणता जिनत है. अधिष्ठानक स्योग कुंदी साक्षात्कारणता उचित है. अधिष्ठानक समान्य ज्ञान हा स्यास के समान्य ज्ञान हा विषय हो स्यास के समान्य ज्ञान हा स्योग के अविष्ठान हे स्योग के समान्य ज्ञान हा स्योग के अविष्ठान हे स्योग ने स्योग तें हो सो यानना चाहिये. औ अधिष्ठान के सामान्य ज्ञान के अध्यास में हेतु नहीं यान तो अध्यास तें पूर्व इदमाकार अपरोक्ष मा होने तो अञ्चान होता के समान्य ज्ञान है औ समाधान है सो भी निर्मुछ हो वे है. यह भी अनुक् छ

छावद है. इसरीतिसें अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकी अध्यासमें कारणताका निषेध कवि तार्किक चकवर्ती नृसिंहभद्योपाध्यायने कहाा है सोभी अदै-तवादी है, तथापि सांप्रदायिक वचनतें ताकी उक्ति विरुद्ध है; यातैं ताकी उक्तिका खंडन इसी प्रसंगमें विस्तारसें कहैंगे.

यातें अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु होनेतें इदंताअंशके अज्ञानकी अध्यासमें अपेक्षा नहीं; इसीनास्तै संक्षेपशारीरकमें अधिष्ठान आधारका भेद कह्या है, सविलास अज्ञानका विषय अधिष्ठान कहिये है. कार्यकूं विलास कहेंहैं, सर्पादिक विलाससहित अज्ञानका विषय रज्जु आदि-क विशेषरूप होनेतें सर्पादिकनका अधिष्ठान रञ्जु आदिक विशेषरूप है, अध्यस्तमें अभिन्न होयके जाका स्फुरण होने सो आधार कहिये हैं. "अयं सर्पः, इदं रजतम्<sup>77</sup>इत्यादिक भ्रमप्रतीतिमें अध्यस्त सर्परजतादिकनतें अभिन्न होयकै सामान्य इदंअंशका स्फुरण होनेतें सामान्य अंश आधार है यामत मैं अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता होवेहै, या नियम-के स्थानमें आधार अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता होवे है, यह नियम है, जो अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता माने तौ रज्जुशुक्ति आदिक विशेषक्षपकृं अधिष्ठानता होनेतें ''रज्जुः सपैः शुक्ती रूपम्''ऐसा भम हुया चाहिये, औ सामान्य इदंअंशकूं आधारता है अधिष्ठानता नहीं, यातें "अयं सर्पः इदं रजतम्" ऐसा भूम नहीं चाहिये, यातें विशेषअंशका अज्ञानही अध्यासका हेतु है, या मतमैं आधार अध्यस्तकुं ही एक ज्ञान की विषयता माननी चाहिये.

अध्यासकी कारणतामें पंचपादिका विवरणकारका मत ॥ १८॥

औ पंचपादिकाविवरणकारके मतको अनुसारी तौ यह कहें हैं: - आवरणविक्षेपमेदसें अज्ञानकी दो शक्ति हैं, आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानगंशका ज्ञानसें विरोध होनेतें नारा होवेहैं, विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशका ज्ञानसें विरोध नहीं, यार्ते ज्ञानसें ताका नारा हो नहीं यह वार्ता अवश्य

अंगीकरणीय है. शन्यथा जलपतिविवित वृक्षके ऊर्ध्वमागमें अधो-देशस्थत्व भम होवे तहां वृक्षका विशेषक्षपतें ज्ञानहुयेगी ऊर्ध्वमागमें अधो-देशस्थत्व अध्यासकी निवृत्ति होवे नहीं, तैसें जीवन्मुक् विद्वानकूं ब्रह्मात्मका विशेषक्षपतें ज्ञानहुयेंगी अंतःकरणादिक्षप विशेषका निवृत्ति होवे नहीं, तहां उक्त स्थलकी नाई समान्यक्षपतें ज्ञान औ विशेषक्षपतें अज्ञान तो कहना संभवे नहीं. विशेषशक्तिविशिष्ट अज्ञानअंशकी ज्ञानसें निवृत्ति होवे हैं, यही समाधान है. तैसें रज्जुशुक्ति आदिकनके सामान्यज्ञानतें इदंअंशके आव-रणका हेतु अज्ञानांशका नाश होवे हैं, औ सर्परजतादिक विशेष हेतु अज्ञानांशका नाश होवे नहीं; यातें इदमाकार सामान्यज्ञान हुयेभी सर्पादिक विशेषका हेतु इदंअंशका अज्ञानभी संभवे है. इस रीतिसें इदमाकार सामान्यज्ञान हुयेभी सविलास अज्ञानका विषय रज्जु आदिक सामान्य अंश संभवें हैं, यातें अधिष्ठानताका इदंअंशमें संभव होनेतें अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता संप्रदायमें प्राप्त है ताकाभी विरोध नहीं.

#### पंचपादिका औ संक्षेपशारीरकके मतकी विलक्षणता औ तामैं रहस्य ॥ १९॥

संक्षेपशारीरककी रीविसें विशेष अंशमें अधिष्ठानता है सामान्यअंशमें अधिष्ठानता नहीं, जो विशेष अंशमें आषारता नहीं, या मतमें सामान्य अंशमें अधिष्ठानता तहीं, जो विशेष अंशमें आषारता नहीं, या मतमें सामान्य अंशमें अधिष्ठानता है, इतना भेद है. औ विशेष अंशमें आधारताका अभाष इसमतमेंभी समान है.काहेतें। अध्यस्तमें अभिच्न होयके मतीत होवे सो आधार कहियेहै. "रज्जुः सर्पः" इसरीतिमें जो मतीति होवे तो अध्यस्तमें अभिच्न होयके विशेष अंश मतीति होवे, उक्त रीतिमें मतीत होवे नहीं यातें विशेषक्रपतें रज्जु आधार नहीं इस रीतिमें मथमपक्षमें इदंत्वक्रपतें रज्जुमें औ शुक्तिमें ममाणजन्यज्ञानकी प्रभेषता है औ रज्जुत्वक्रपतें तथा शुक्तित्वक्रपतें ममेयताके अभावतें अज्ञातत्व होनेतें सर्प औ रज्जुत्वक्रपतें अधिष्ठानता है.

औ द्वितीय पक्षमें आवरणशक्ति विरोधित्रमाकी विषयतारूप प्रमेयता इदंत्वरूपतें है तथापि विक्षेपशक्तिवाळे अज्ञानकी विषयता ज्ञातमेंभी संमवें है यातें इदंत्वरूपतें ही रजतादिकनकी अधिष्ठानता है.

या स्थानमें यह रहस्य है:-अज्ञानकत आवरण चेतनमें होवेहै औ स्व-भावसें आवृतरूप जन्मांधके समान जडपदार्थनमें अज्ञानस्त आवरणका अंगीकार नहीं, तैसें प्रमाणजन्यज्ञानकी विषयतारूप प्रमेयतामी चेतनमें है घटादिक जहपदार्थनमें आवरण होवे तो ताकी निवृत्तिके अर्थ प्रमेयताका अंगीकार होवे, चेतनमें अज्ञानकी विषयताहर अज्ञातता होनेतें चेतनमेंही ज्ञातता औ प्रमेयता है, तैसैं सकल अध्यासका अधिष्ठानभी चेतन है. जड पदार्थ आप अध्यस्त हैं, अन्यके अधिष्ठान संभर्वे नहीं। यातें रज्जुशुक्ति आदिकनमें अज्ञातता तथा ज्ञातता औ अधिष्ठानता किसी प्रकारसें संभवे नहीं तथापि मूळाज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता तौ निरवयनच्छिन्न विभुः चेतनमें है, परंतु मूळाज्ञानकी विषयताह्नप अज्ञातता तिसतिस विषयाविष्ठिन चेतनमें है, यह अर्थ अष्टमप्रकाशमैं कहैंगे तैसें ब्रह्मज्ञानकी विषयतारूपज्ञातता तौ निरवयविच्छन्न चेतनमें है औ वटादिज्ञानकी विषयताहरू ज्ञातता घटाय विच्छन्न चेतनमें है.तैसें अविद्याकी अधिष्ठांनता निरवयविच्छन्न चेतनमें है.औ भूतभौतिक प्रपंचकी अधिष्ठानता अज्ञानाविच्छन्नमें है. औ प्रातिभासिक सर्परजतादिकनकी अधिष्ठानता रज्जुअवच्छिन्न शुक्तिअवच्छिन्नादिक चेतनमें है. इसरीतिसें चेतनमें अज्ञातता ज्ञातता अधिष्ठानतादिकनके अव-च्छेदक जहपदार्थ हैं। यातें अवच्छेदकता संबंधर्से जहपदार्थनमेंभी अज्ञातता-दिकनका संभद होनेतें रुज्जु अज्ञात है, ज्ञात है सर्पका अधिष्ठान है इसरी-तिसैंभी व्यवहार संभवेहै. इसरीतिसैं सपीदिश्रमका हेतु रञ्जुआदिकनर्ते इंद्रियके संयोगतें इदमाकार सामान्यज्ञान प्रमारूप अंतःकरणकी वृत्ति होयै है, तिस सामान्यज्ञानर्ते श्लोभवती अविवाका सर्पादिरूप परिणाम औ सर्पाः दिकनका ज्ञानरूप परिणाम होवै है. रज्जुआदिक विषयउपहित चेतनस्थ

अविद्यांशका सर्पादिकं विषयाकार परिणाम होने है, इदमाकारवृत्युप-हितचेतनस्य अविद्यांशका ज्ञानाकार परिणाम होने है, रज्जुअविच्छन्न-चेतन सर्पका अधिष्ठान है औ इदमाकारवृत्त्यविच्छन्नचेतन सर्पज्ञानका अधिष्ठान है.

विपयउपहित औ वृत्तिउपहितचेतनके अभेदमैं शंकासमाधान२०

यचिष इदमाकार प्रत्यक्षवृत्ति होवै तहां विषयोपहितचेतन औ वृत्त्युपहि-तचेतनका अमेद होवे है. यातें उक्तरीतिसें विषय औ ज्ञानके उपादानका भेदरुथन औ अधिष्ठानका भेदकथन संभवे नहीं, औ सर्पादिक विषयके अधिष्ठानतें ज्ञानके अधिष्ठानक भेदकथन संभवे नहीं, औ सर्पादिकनके अधिष्ठान ज्ञानतें सर्पादिकनके ज्ञानकी निवृत्ति नहीं होवेगी. काहेतें १ अपने अधि-ष्ठानके ज्ञानतें अध्यस्तकी निवृत्ति होवे है,अन्यके अधिष्ठानज्ञानतें अध्यस्तकी निवृत्ति होवे तो सर्पके अधिष्ठान रज्जुके ज्ञानतें अध्यस्तसंसारकी निवृत्ति हुई चाहिये; यातें एकके ज्ञानतें सर्पादिक विषय औ तिनके ज्ञानकी निवृत्तिके अर्थ दोनुंका अधिष्ठान एकही मानना योग्य है.

या शंकाका यह समाधान है: - जहां एक वस्तुका उपाधिकत मेर होने तौ उपाधिकी निवृत्तिसें अमेद होने है औ दोनूं उपाधि एकदेशमें होनें तहांभी उपहितका अमेद होनेहै, परंतु उपाधिक एक देशस्थत्वसें जहां उप-हितका अमेद होने है तहां एकही धर्मीमें तत्व उपहितत्व दो धर्म रहेंहें जैसें. एक आकाशका घट मठ उपाधिमेदसें मेद होनें तहां घट मठके नाशतें अमेद होने है औ मठदेशमें घटके स्थापनतेंभी घटाकाशमठाकाशतें मेद रहें नहीं, तौभी घटाकाशमें घटोपहितत्व औ मठोपहितत्व दो धर्म रहें हैं औ धर्मी एक है तथाि जितनें घट मठ दोनूं रहें उतनेकाल घटाकाश मठाकाश यह दोनूं व्यवहार होनें हैं, तैसें रञ्जुआदिक विषय देशमें वृत्तिके निध-मनकालमें वृत्त्युपहितचेतनसें विषयचेतनका यद्यपि अमेद होनेहै तथािप दोनूं उपाधिके सद्यावतें वृत्त्युपहितत्व रञ्जूपहितत्व दो धर्म रहें हैं, तिनमें सर्था-

दिकविषयकी अधिष्ठानताका अवच्छेदक धर्म रज्जूपहितत्व है. औ सर्पा-दिकनके ज्ञानकी अधिष्ठानताका अवच्छेदक धर्म वृत्त्युपहितत्व है इस रीतिसैं सर्पादिक विषयोपादान अज्ञानांशकी चेतनमैं अधिकरणताका अव-च्छेदक रज्जूपहितत्व है. औ भांतिज्ञानोपादान अज्ञानांशकी चेतनमें अधिकरणताका अवच्छेदक वृत्त्युपहितत्व है इसरीतिसँ एकदेशमें उपाधिक होनेतें उपिहतका अभेद हुयेंभी धर्मनका भेद रहैहै. यातें वृत्त्युपहितत्वा-विच्छन्न चेतननिष्ट अज्ञानांशमें भगज्ञानकी उपादानता है, औ रज्जुआ-दिक विषयोपहितत्वाविच्छन्न तिसीचेतननिष्ठ अज्ञानांशमैं भमके विष-यकी उपादानता है. तैसें वृत्युपहितत्वाव्चिछन्नचेतनमें भमज्ञानकी अधिष्ठा-नता है; औ रज्जु आदिक विषयोपहितत्वाविज्ञन्न तिसी चेतनमें सर्पा-दिक विषयकी अधिष्ठानता है. या प्रकारतें उपाधिक सदावकालमें एक देशस्थ उपाधिके होनेतें उपहितका अभेद हुर्येभी उपाधिपुरस्कारतें भेद-व्यवहारभी होवैहै, औ भिन्नदेशमें उपाधि होवै तब केवल भेदव्यवहार होवैहै, उपाधिकी निवृत्ति होवै तब भेदन्यवहार होवै नहीं, केवल अभेद-च्यवहार होवेहै, याप्रकारतें वृत्ति औ विषय दोतूं एकदेशस्थ होवें तब चेवनका अभेद हुर्येभी उपाधिपुरस्कारते पूर्व उक्त उपादान औ अधिष्ठा-नका भेदकथन असंगत नहीं. औ स्वस्तपर्से उपहितका अभेद है याते एक अधिष्टानके ज्ञानतें सर्पादिक विषय औ तिनके ज्ञानकी निवृत्तिभी संभवे हैं.

## रज्जुआदिकनकी इदमाकार प्रमातें सर्पादिकनका अमज्ञान होने तामें दो पक्ष ॥ २१ ॥

रज्जु आदिकनकी इदमाकार प्रमातें सर्पादिकनका भमज्ञान होवे तहां दो पक्ष हैं:—कोई तौ कहै है "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इसरीतिसें अधिष्ठा-नगत इदंताकूं औ ताके सर्प रजतादिकनमें संबंधकूं विषय कर्ता हुना सर्प-रजतादिगोचेरभम होवेहैं. अधिष्ठानकी इदंताकूं औ इदंताके संबंधकूं द्यागिकै केवल सर्परजतादिगोचर अपरोक्ष भम होवे नहीं; जो केवल अध्यस्त गोचरही भ्रम होवै तौ " सर्पः, रजतम्" ऐसा आकार भ्रमका हुया चाहिये. औं "इमं सर्प जानामि, इदं रजतं जानामि" ऐसा भनका अनुव्यवसायभी इदंपदार्थसँ तादात्म्यापन्न सर्परजतादिगोचरव्यवसायकू विषय करे है, औ कल्पित सर्पादिकनमें इदंता है नहीं, काहेतें ? वर्तमान-काल औ पुरोदेशका संबन्ध इदंता होवे है. ज्यावहारिक देशकालका प्राति-भासिकसें व्यावहारिक संबंध संभवें नहीं, औं अधिष्ठानकी इदंताकी कल्पि-तमें प्रतीतिसें व्यवहारिका निर्वाह होनेतें कल्पितमें इदंताका अंगीकार निष्फल है; औ अन्यथारूयातिसें विद्वेष होने तौ अधिष्ठानकी इदंताकी कल्पितमें अनिर्वचनीय संबंध उपजे है कल्पितमें इदंताका अंगीकार नहीं. तथापि संबंधीकुं त्यागिकै केवल संबंधका ज्ञान होवे नहीं, यातें अधिष्ठानकी इदंताकूं त्यागिकै केवल अध्यस्तगोचर अपरोक्षभम होवै नहीं. इसरीतिसें इदं पद्थिकी द्विया प्रतीति होवेहै, एक तौ इन्द्रियअधिष्ठानके संयोगतें इदमाकार प्रमा अंतःकरणकी वृत्तिरूपप्रतीति होवे है, औ दूसरी वृत्त्युपहितचेतनस्थ अविद्याका पारेणाम सपै रजतादि गोचरश्रम प्रतीति होवेहै. सोभी अध्यस्तमें इदं पदार्थके तादात्म्यकूं विषय कर्ती हुई इदं-गोचर होवेहैं; इसरीतिसें सारै अपरोक्षश्रम इदमाकार हुयें अध्यस्ताकार होवे है कोई आचार्य ऐसे मानें हैं.

और बहुत यंथकार यह कहें हैं:—अधिष्ठान इन्द्रियके संयोगतें इदमा-कार अन्तःकरणकी वृत्तिरूप प्रयातें क्षोभवाली अविधाका केवल अध्यस्ता-कार परिणाम होवे है अविधाका इदमाकार परिणाम होवे नहीं. काहतें ? व्यावहारिक पदार्थाकार अविधाका परिणाम संभवे नहीं, साक्षात अविधा-जन्य पातिभासिक पदार्थाकारही अविधाका परिणाम अमज्ञान होवे है, यातें अधिष्ठानकी इदंतामें भमज्ञानकी विषयता नहीं, केवल अध्यस्तमेंही अमकी विषयता है.

और जो पूर्वमतमें कह्या है "अर्थ सर्पः, इदं रजतम्" ऐसा भ्रमका

आकार होवे है, तैसे ''इदं रजतं जानामि" यह भमका अनुव्यवसाय होवे है. जो अध्यस्तमात्रगोचर भम होवे तौ ''सर्पः रजतस्" ऐसा भमका आकार हुया चाहिये. औ ''रजतं जानामि" ऐसाही अनु- व्यवसाय हुया चाहिये.

ताका यह समाधान है:-जैसे सर्प रजवादिकनके अधिष्ठान्गव इदंताका अध्यस्तमें भान होदै अथवा अधिष्ठानगत इदंताका अध्यस्त सर्पादिकनमें अनिर्वचनीय संबंध उपजेहैं, तैसें सर्पादिज्ञानाभासका अधि-ष्टान इदमाकार प्रमावृत्ति है, ता प्रमावृत्तिमें इदंपदार्थ विषयकत्व है. ताकी पतीति सर्गीदिभममें होवे है, अथवा प्रमावृत्तिहर अधिष्ठानमें जो इदंपदार्थ विषयकत्व ताका अनिर्वचनीय संबंध सर्पादिज्ञाननमें :उपजे हैं: यातें इदमाकारत्व शून्यभग ज्ञानमें इदमाकारत्वकी प्रतीति होवे है; यदा इदमा-कारवृत्ति उपहित चेतनही सर्पोदिज्ञानाभासका अधिष्ठान है, उक्तवृत्त्युपछ-. क्षित जो अधिष्ठान होवै तौ उक वृत्तिसें दो च्यार घटिकाके व्यवधान हुपेंभी सर्गादिक भम हुया चाहिये. काहेतें ? उपलक्षणवालेकूं उपलक्षित कहैं हैं. औ उपलक्षणमें वर्तमानत्वकी अपेक्षा नहीं यह अर्थ आगे कहेंगे. औ वस्यमाण रीतिसें उपाधिमें वर्तमानत्वकी अपेक्षा है, इदमाकार वृत्ति जाकी उपायि होने सो इदमाकारवृत्युपहित कहिये हैं; यातें सर्परजता-दिकनका भगजान होने तिसकाछमें अंतः करणकी इदमाकार वृत्ति भी रहेहें यह अवश्य मानना चाहिये. काहेतें १ अधिष्ठानकी सत्ताकालसें अतिरिक्तः कालमें अध्यस्त होने नहीं, यातें भमज्ञानके समयमें वृत्युपहितचेतनकी अधिष्ठानताकी उपयोगिनी इदमाकार अंतःकरणकी वृत्ति रहे है, औ रज-ताकार अविधावृत्ति होवे है. इसरीतिसैं "अयं सर्पः, इदं रजतस्" यह दो ज्ञान हैं, देदमाकार प्रमावृत्ति है, औ सर्प रजतादिक आकारवाली भगवे त्ति है, अवच्छेदकतासंबंधर्से भ्रमवृत्तिका इदमाकारशमावृत्ति अधिष्ठान है, ्अध्यस्तका अमेद संबंध होवेहै. जैसे बस औ प्रपंचका "सर्वमिदं बहा"

इस प्रतीतिका विषय अभेद है यातें "अयं सर्पः, इदं रजतस्" इसरीतिसें उभयवृत्तिका अभेद प्रतीत होवे है. ययपि उक्तरीतिसें वृत्तिह्य होवे तो अधिष्ठान अध्यस्त दोनूं एक ज्ञानके विषय होवें हैं, यह प्राचीनवचन अस-गत होवेगा, तथापि एक ज्ञानके विषय होवें हैं, याका यह अर्थ नहीं. एक वृत्तिके विषय होवें हैं; किंतु अधिष्ठान औ अध्यस्त एक साक्षीके विषय होवें हैं यह प्राचीनवचनका अर्थ है, रज्जुशुक्ति आदिकनके देशमेंही सर्प रजतादिक होवें हैं, औ इदमाकारवृत्तिभी रज्जु शुक्ति आदिकदेशमें जावे हैं यातें इदमाकारवृत्ति उपहित साक्षीके अधिष्ठान औ अध्यस्त विषय हैं. इस प्राचीन वचनमें ज्ञानपदका साक्षी अर्थ है वृत्ति नहीं, यातें भ्रमवृत्तिक्तं अध्यस्त-मान्न गोचरता माननेमें बहुत आचार्योंकी संमित है.

#### कविताकिकचक्रवर्ति नृसिंहभद्दोपाध्यायका मत॥ २२॥ -

औ किवता किंकचकवित नृसिंहमहोपाध्याय तो यह कहें हैं:— भांतिज्ञानमें विना प्रमाह्मप इदमाकार ज्ञान भमका हेतु होने नहीं किंतु "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इसरीतिमें भमहम एकही ज्ञान होनेहै. काहेतें ? भमसें पूर्व इदंपदार्थाकार प्रमाहम सामान्य ज्ञान रज्जुशुक्ति आदिकनका मानें तांकू यह पूछें हैं:—अनुभवके अनुसारतें ज्ञानहयका अंगीकार है अथवा भमहम कार्यकी अनुपपत्तिमें भमभिन्न सामान्यज्ञानका अंगीकार है ? जो अनुभवके अनुसारतें ज्ञान दय कहें तो संभवें नहीं. काहेतें ? प्रथम मतमें तो इदं पदार्थगोचर दो वृत्ति कही हैं. एक तो प्रसाहत अंतःकरणकी इदमाकार वृत्ति कही औ दूसरी अविद्याकी भमहम चित्त इदं पदार्थकुं विषयकरती हुई रजतगोचर ''इदं रजतम्''इस रीतिमें कही. या मतमें इदंपदार्थकी दिषा प्रतीति कही, सो किसीके अनुभवमें आह्र होनें नहीं. सर्प रजतादि ज्ञानकी नाई इदंगोचरज्ञानमी एकही अनुभवसिद्ध हैं, यातें प्रथममः तअनुभवानुसारी नहीं. औ दितीय मतमें

इदंपदार्थके दो ज्ञान तौ नहीं माने परंतु "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इत्यादिक दो ज्ञान माने हैं. इदमाकार तौ प्रमा मानी है. औ सर्परजतादिगोचर भम मान्या है; सोभी अनुभवर्से विरुद्ध है. काहेतें ? रज्जु शुक्तिके ज्ञानतें सर्परजतके वाधसें उत्तर कोई पूछे:—तेरेकूं कैसा भम हुयाथा ताका यह उत्तर कहें हैं:— "अयं सर्पः, इदं रजतम्" ऐसा भम मेरे कूं होता भया. औ इदमाकार भमा हुई. सर्पाकार रजताकार भम हुया ऐसा उत्तर कोई कहै नहीं, यातें दिती-यमतकी रीतिसेंभी ज्ञानदयका अंगीकार अनुभविरुद्ध है, यातें इंदियजन्य अंतःकरणकी वृत्तिक्त इदमाकारज्ञान प्रमा है, औ इदमाकार ज्ञानजन्य सर्परजतादिगोचर इदंपदार्थविषयक अथवा इदंपदार्थविषयक अविद्याकी वृत्तिक्त ज्ञानाभास है. इसरीतिसें ज्ञानद्धयका अंगीकार अनुभवानुसारी नहीं.

#### डपाध्यायके मतमैं सामान्यज्ञान ( धर्मिज्ञान ) वादीकी शंका औ समाधान ॥ २३ ॥

भी जो सामान्यज्ञानवादी यह कहैं:—रज्जु आदिकनतें इंद्रियसंयोग होंबे तो सर्पादिक अध्यास होंबे है, इंद्रियसंयोग नहीं होंबे तो अध्यास होंबे नहीं; इस रीतिके अन्वयन्यतिरेकतें इंद्रियका अधिष्ठानमें संयोगकूं अध्यासकी कारणता सिख होंबे है, औ अधिष्ठान इंद्रियके संयोगकूं अधिष्ठानके ज्ञानहाराही कारणता संभवें है, अन्य प्रकारमें अधिष्ठान इंद्रियसंयोगका अध्यासमें उपयोग संभवें नहीं. जो अध्यासकी कारणता कहें तो संभवें
नहीं. काहेतें १ अधिष्ठान इंद्रियके संयोगिवनाभी अहंकारादिक अध्यास
होवें है, यातें अध्यासमात्रमें अधिष्ठानज्ञानका सामान्यज्ञानहेतु है. अहंकारादिक अध्यासका अधिष्ठान पत्यक्रवक्ष आत्मा है सो स्वयंप्रकाश है.
सपीदिक अध्यासके अधिष्ठानका सामान्यज्ञान इंद्रियसंयोगतें होवेंहै, इस
रीतिसें निजपकाशश्चन्य अधिष्ठानके सामान्यज्ञानहाराही इंद्रिय संयोगका
अध्यासमें उपयोग है, साक्षात् उपयोग नहीं; यातें अधिष्ठानका सामान्यज्ञानहीं अध्यासका कारण है, अध्यास कार्य है. जहां कार्य प्रतीत होंवें औ

कारण प्रतीत होवे नहीं तहां कार्यकी अन्यथाअनुपपत्तिसें कारणकी. कल्पना होवे है. भ्रमस्थल्भें इदमाकार प्रमा ययपि अनुभवसिद्ध नहीं है; तथापि भ्रमरूप कार्यकी सामान्यज्ञानरूप कारणविना अनुपपत्ति होनेतें सामान्य ज्ञानकी कल्पना होवे है.

इसरीतिसे धर्मिज्ञानवादी कहैं तौ संभवै नहीं. अध्यासके हेतु सामान्यज्ञा-नकूं धर्मिज्ञान कहेंहैं, या प्रसंगमें सामान्यज्ञानकूं अध्यास कारण मानें सो पूर्वपक्षी हैं. औ सामान्यज्ञानका अपलापी उपाध्याय सिद्धांती है, ताकी उक्ति कहैं हैं:-सामान्यज्ञानविना कोईभी अध्यास नहीं होवे ती अध्यासकी कारणता सामान्यज्ञानमैं संभवे अधिष्ठानके सामान्यज्ञानविना घटादिक अध्यास होने है, यार्ते अध्यासमात्रमें अधिष्ठानके सामान्यज्ञानक् कारणता नहीं. धर्मिज्ञानवादी जो बटादिक अध्यासतैं पूर्व सामन्यज्ञान कहैं ताकूं यह पूछ्या चाहिये, घटादिक अध्यासका हेतु अधिष्ठानतें नेत्रसंयोगज-न्य अंतःकरणकी वृत्तिखप सामान्यज्ञान है अथवा चेतनस्वखप प्रकाशही सामान्यज्ञान है ? जो प्रथमपक्ष कहे ती संभवे नहीं. काहेतें ? घटादिक अध्या-सका अधिष्ठान अज्ञानाविच्छन बह्म नीरूप है, यातें बह्मगोचर अंतःकरणकी चाक्षपवृत्ति संभवै नहीं औ दितीय पक्ष कहै तौ स्वरूपप्रकाश आवृत है, तिस आवृत प्रकाशरूप सामान्यज्ञानकूं भी अध्यासका हेतु मानें तौ रज्जु आदिकनतें इंद्रियसंयोगविनाभी सर्पादिक अध्यास हुया चाहिये, आवृत्तपकाशरूप सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु नहीं. इसरीतिमें घटादिक अध्यासरीं पूर्व सामान्य ज्ञानके अभावरीं अध्यासमात्रमें सामान्य ज्ञानकी कारणताके अभावतें अध्यासह्रपकार्यकी अनुपपत्तिसें सामान्य इदमाकार वृत्तिका कल्पन होवै नहीं.

अीर जो धर्मिज्ञानवादी यह कहै:-सक्छ अध्यासमें अनावृतप्रकाशहर सामान्यज्ञानकूं हेतु कहै तौ घटादिक अध्यासमें व्यभिचार कथन संमर्वे. अध्यासमात्रमें तौ आवृत वा अनावृत्ते साधारण प्रकाश हेतु है.

औ प्रातिभासिक अध्यासमें अनावृत प्रकाश हेतु है, जैसे उपाध्यायके मतमें सर्पादिक अध्यासके हेतु इंदियसंयोग मान्या है औ घटादिक अध्या-सका हेतु इंदियसंयोग मान्या नहीं औ संभवे नहीं; यातें इंदियसंयोगके अभावकालके सर्पादिक अध्यास होवे नहीं, औ घटादिक अध्यास इंदिय-संयोगविनाभी होवे है;यह व्यवस्था संभवे है. तैसें हमारे मतमें पातिभाषिक सर्पादिक अध्यासका हेतु अनावृत प्रकाश है; यातैं आवरणमंगके अर्थ सर्गादिक अध्यासतैं पूर्व इदमाकार सामान्यज्ञानहरू प्रमाकी अपेक्षा है, औ ्घटादिक अध्यासका हेतु साधारण प्रकाश है; यातैं अनावृतप्रकाशके ः सद्भावतैं घटादिक अध्यासमैं दृत्तिकी अपेक्षा नहीं; यातैं सामान्यज्ञानरूप वृत्तिके अभावकालमें सर्पादिक अध्यास होवे नहीं औ घटादिक अध्यास खुत्तिषिना होवे है, यह टयवस्था संभवे है धर्मिज्ञानवादीका यह कथनभी असंगत है, काहेतें ? प्रातिभासिक अध्यासतें पूर्व इंद्रियजन्यप्रमाह्म अंतः करणकी वृत्ति नियमतें होवेहै, याकाभी शंखके पीतताच्यासमें औ कृपजलके नीछताध्यासमैं व्यभिचार है. काहेरों ? बझज्ञानविना जाका बाथ होवे सो त्रातिभाषिक अध्यास कहिये हैं; शंखमें पीतताका औ कूपजरुमें नीठताका बाधभी बसज्ञानसें प्रथमही शंखन्येतताज्ञान औ जलश्वेतताज्ञानसें होवे है, यातें यहभी प्रातिभासिक अध्यास है, या स्थानमें धर्मिज्ञान-बादीकी यह प्रक्रिया है:-प्रातिभासिक अध्यासमैं अनावृतप्रकाशकूं कार्ण-ताके नियमते शंख औ जल्से नेत्रके संयोगतें इदमाकार अंतःकरणकी वृत्तिसँ अभिव्यक्तशंखाविच्छन्न चेतनमैं औ जछाविच्छन्न चेतनमैं पीत-रूपका अध्यास होने है औ उपाध्यायके मतमैं तौ शंखर्से औ जलसें नेत्रका संयोग हुयें पीतरूपका औ नीलरूपका अध्यास होवे है, इदमाकार वृत्तिकी अपेक्षा नहीं; यातें धर्मिज्ञानवादीकुं यह प्रष्टव्य है:-इदमाकारवृत्तिका विषयस्तिविना केवल शंसादिक द्रव्य हैं अथवा रूपविशिष्ट शंस औ रूपविशिष्ट जल इदमाकार वृत्तिका विषय है. जो रूपकूं त्यागिकै केवल

इव्यक् वृत्ति विषय करें है यह कहै तो संभवे नहीं. काहेतें ? नेत्रजन्य वृत्तिका यह स्वभाव है रूपकूं विषय करें हैं; औ रूपविशिष्ट इव्यकूं विषय करे है, केवल इव्यकूं नेत्रजन्यवृत्ति विषय करे नहीं. औ रूपकूं त्यागिके केवल दृष्यकूं विषय करें तौ घटके चाक्षुषज्ञानवालेकूं घटके नीलतादिकनमें संदेह हुया चाहिये. और रूपरहित पवनादि इव्यकाभी चाक्षपज्ञान हुया चाहिये. यातें केवल इव्यगोचर इदमाकार चाक्षुषवृत्ति शंखादिकनका सामा-न्यज्ञानक्षप संभवें नहीं, औ कपविशिष्ट शंखगोचर तथा कपविशिष्ट जलगो-चर वृत्ति कहै तौ यह प्रष्टव्य है:-शुक्करपविशिष्ट शंखकूं औ शुक्करपविशिष्ट जलकं वह वृत्ति विषय करेहै अथवा अध्यस्तरूप विशिष्टकं विषय करेहै जो प्रथमपक्ष कहे तौ शुक्कसपकूं विषय कर्ती हुई इदमाकारवृत्तिसँ उत्तरकालमें पूर्ववृत्तिका विरोधि पीतन्नम औ नीलन्नम नहीं होवैगा; यातैं पीतन्नमतैं औ नीळभनतें पूर्व शुक्कराविशिष्ट शंखंजळका इदमाकार ज्ञान संभवे नहीं, तैसें अध्यस्तक्षपाविशिष्ट गोचर इदमाकार वृत्तिकूं मानें तौशंखर्में अध्यस्त पीतक्षप है औ जलमें अध्यस्त नीलक्षप है, तदिशिष्ट ज्ञानही भम है. ताकूं भमकी हेतुता कथनमें आत्माश्रय होनेतें संभवे नहीं. किंच धर्मिज्ञानवादी इदमाकार ज्ञान प्रमारूप ही अध्यासका हेतु है यह मानें हैं; औ अध्यस्तरूप विशि· क्षके ज्ञानकूं अमत्व होनेतें प्रमारूप धर्मिज्ञान अध्यासका हेतु है यह धर्मि-ज्ञानवादीका भंग होवैगा;इसरीतिसैं शंखमें पीधवा भ्रमके औ जलमें नीखता-भ्रमके पूर्व अधिष्ठानका सामान्य ज्ञान संभवे नहीं, औ अधिष्ठान इंहियके संयोगका संभव है, यातें सामान्यज्ञानका व्यभिचार औ इंद्रियसंयोगका अन्यभिचार होनेतें अध्यासका हेतु अधिष्ठानतें इंदियका संयोग है, सामान्य ज्ञान हेतु नहीं; यह उपाध्यायका मत है.

#### प्राचीनआचार्य धर्मिज्ञानवादीका मत ॥ २४॥

औ प्राचीनआचार्य जो पर्मिज्ञानवादी हैं, पर्मिज्ञानका जो शंख पीवादिक अध्यासमें व्यभिचार कह्या वाका समाधान यह कहेंहैं: —अध्यासमात्रकें

सामान्यज्ञान हेतु नहीं; किंतु अध्यासविशेषमें सादृश्यज्ञानत्वरूपतें सामान्य-ज्ञानकूं कारणता कहनेकूं अध्यासके भेद कहैं हैं:-प्रातिभासिक अध्यास दो प्रकारका होवैहै, एक तौ धर्मीके विशेषज्ञानसें प्रतिवध्य है औ दूसरा विशेषज्ञानतैं अपविषध्य है. नीलपृष्ठता त्रिकोणतादिक विशेष-धर्मके ज्ञान हुयें रजत अध्यास नहीं होने, यातें रजताध्यास तौ . विशेषज्ञानसें प्रतिवध्य है. तैसें सर्गादिक अध्यासभी जाननें, श्वेतता-रूप विशेषधर्मके ज्ञान हुर्येभी शंसमें पीतताष्ट्यास औ जलमें नील-ताध्यास होवै है; यातैं उक्त अध्यासविशेष ज्ञानसैं अप्रतिबध्य है, तैसें रूपराहित्य विशेष धर्मके ज्ञान हुयेंभी आकाशमें नीलता-ध्यासभी विशेषज्ञानसैं अप्रतिबध्य है, सितामैं कटुता अध्यासभी विशेष-ज्ञानसैं अप्रतिबध्य है; काहेतें १ आकाश नीलक्षप है इसनिश्ययवालेकुं औ अनेकवार सितामैं मधुरताके निश्चयवालेक्मी आकाशमैं नीलताअध्यान स औ पित्तदोवर्ते सितामें कटुताअध्यास होते है;इसरीतिसे द्विविध अध्यास है. तिसमैं अंत्यक्षध्यास तौ अधिष्ठान अध्यस्तके सादृश्यज्ञानविनाही होवै है. अधिष्ठान अध्यस्तमें विरोधी धर्म है, तहां साहश्यका संभव नहीं औ परस्पर वैधर्म्यज्ञान हुर्येभी उक्त अध्यास होवेहै, यातें भमक्रप सादृश्यज्ञा-नभी तिस अध्यासका हेतु नहीं, परंतु निशेषज्ञानसें जाका प्रतिबंध होतें ऐसें रजतसर्पादिक अध्यासमें अधिष्ठानका अध्यस्ततें सादृश्यज्ञान हेतु हैं; जो विशेषज्ञानसैं प्रतिबध्य अध्यासकूंभी सादृश्यज्ञानजन्य नहीं मानैं औ दुष्ट इन्डियसंयोगजन्यही मानैं तौ शुक्तिमैं रजताध्यासकी नाई दुष्ट नेत्रके संयोगतें इंगालमेंभी रजवाध्यास हुया चाहिये. अधिदग्धनीलकाष्टकू इंगाल कहें हैं. रज्जुमें सर्पाध्यासकी नाई दुष्टनेत्रसंयोगतें घटमेंभी सर्पाध्यास हुमा चाहिये. इस रीतिसैं विशेषज्ञानसैं जाका प्रतिबंध होवे ऐसे प्रातिमा-सिक अध्यासमें सादश्यज्ञान हेतु है, सादश्यज्ञानभी सामान्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानही है, शुक्तिमें औ हृष्यमें चाकचक्यहर सादृश्य है रज्जुंमें औ

सपैमें भूमिसंबंध दीर्घत्व सादृश्य है, पुरुषमें औ स्थाणुमें उच्चेस्त्व सादृश्य है, याप्रकारतें अधिष्ठांन अध्यस्तमें समान धर्मही सादृश्य पदार्थ है. ताके ज्ञानकं सामान्य ज्ञान औ धर्मिज्ञान कहना संभवे है. इसरीतिसें विशेषज्ञानसें प्रतिबध्य जो प्रातिभासिक अध्यास तामें सादृश्यज्ञानक्ष धर्मिज्ञानही हेतु है, दुष्टइन्द्रियसंयोगका सादृश्यज्ञानद्वारा उक्त अध्यासमें उपयोग है.

धर्मिज्ञानवादीके मतमें उपाध्यायका शंका औ समाधान॥ २५॥

औ जो उपाध्यायका अनुसारी इसरीतिसँ कहै:-प्रमानृदोष प्रमाण-दोष प्रमेयदोषसें धर्मिज्ञान प्रतिबध्य अध्यास होवे है, सादश्यज्ञानकूं उक्त अध्यासका हेतु कहै तो प्रमाताका धर्मज्ञान होने हैं; यातें प्रमातृदीवतें अध्यासका हेतु होवेहै औ साहश्यकूं अध्यासका हेतु कहै तौ विषय दोष हुवा अध्यासका हेतु होवे है. जैसे प्रमातृदोषरूप सादृश्यज्ञानकूं अध्यास हेतु कहे, ईगाळमें रूपअध्यासकी अपित्तका परिहार होवें तैसें विषय-दोषरूप सादृश्यकूं अध्यासहेतु मानेभी उक्त आपत्तिका परिहार होवै है. यातें सादृश्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानकूं उक्त अध्यासका हेतु मानना निष्फछ है. इसरीतिसैं उपाध्यायानुसारी कहै तो धर्मिज्ञानवादीका यह समाधान है:-हुरदेशतैं समुद्रके जलमें नील शिलाका धर्म होवें सोभी विशेषज्ञानसैं प्रतिबध्य अध्यास है. काहेतें ? जलमें शुक्करूप औ जलत्वके ज्ञानसैं नीलशिला भमका प्रतिबंध होवेहैं, औ जलमें नील शिलाका सादश्य-नहीं है किंतु समुद्रजलमें नीलक्षपका भम होयके नीलशिलाका भम होवेहै, तहां नील्रह्मका ज्ञानही भमह्म सादश्यज्ञान है; यातें भमप्रमा साधारण सादृश्यज्ञान ही उक्त अध्यासका हेतु है, स्वरूपतें सादृश्य हेतु नहीं और जो उपाध्यायानुसारी इसरीतिसें कहै:-ईगालादिकनमें रूप्या-दिक अध्यासकी आपत्ति परिहारके अर्थ सादृश्यज्ञानकी सामग्रीकूं उक्त अध्यासकी कारणता मानें हैं. अधिष्ठान अध्यस्तमें समान धर्मरूप जो सादृश्य है तासे इंदियका स्वसंयुक्त तादात्म्यरूप संवंधही सादृश्यज्ञानकी सामग्री है. समुद्रजलमें नीलशिलाके अध्यासका हेतु भगरवह्नप सादृश्यज्ञान है, ताकी सामग्री दोषवत इंद्रियका जलमें संयोग है. इस रीतिशैं जो सादश्य ज्ञानकी सामग्री सोई उक्त अध्यासकी हेतु है. सादृश्यज्ञानकृ जो अध्यासका हेतु मानें तौभी सादृश्य ज्ञानमें इंदिय संबन्धकुं कारणता अवश्य माननी होनैहै. यातें सादृश्यज्ञानके कारणकूं ही अध्यासमें कारणता उचित है. तिन दोनुंके मध्य सादृश्यज्ञानका अंगीकार निष्फल है शंखपीतादिक अध्यासमें इंदियसंबंधकृही कारणता है,तिस स्थानमें सादश्य ज्ञान संमवे नहीं; यातें जहां सादृश्य ज्ञानकी अपेक्षा है तहांभी सादृश्यज्ञानकी सामग्री अध्यासकी कारण है, सादृश्यज्ञानकूं कारणता नहीं. सादृश्यज्ञानकी सामश्रीकूं अध्यासकी कारणता माने तो सकल अध्यासमें एक इंद्रियसंयोगंकू कारणता सिद्ध हो-नेतें छाषव है; औ सादृश्यज्ञानकूं कारणता मानें तो विक्रप अध्यासमें दंदिय संयोगकूं हेतुता माननी औ साहश्य अध्यासमें साहश्यज्ञानकूं हेतुता माननेमें अध्यासके कारणदयकल्पनसें गौरव है, यार्वे जहां सादृश्यज्ञानकूं हेतु कहै तहांभी सादृश्यज्ञानकी सामग्रीकृष इंदियसंबंधही अध्यासका हेत् है.

इसरीतिसें उपाध्यायकी शंकाका धाँमज्ञानवादी यह समाधान करें हैं:—इन्द्रियसंबंधसें ज्ञानकी उत्पत्तिही देखी है. यातें रजतादिक विषयकी उत्पत्ति इंद्रियसंबंधसें संमवे नहीं; औ सादृश्यज्ञानकूं अध्यासका हेतु मानें कारणद्वयकल्पन गौरव कह्या सो असंगत है. काहेतें ? धाँमज्ञानवादीकूं कारणद्वयके कल्पनमें जैसें दित्वसंख्याका कल्पन है, तैसें उपाध्यायके मतमें सादृश्यज्ञानकी सामश्रीकूं अध्यासका कारण कल्पनमें कारणका अधिक-शरीर कल्पन है. सादृश्यज्ञान सामग्रीके स्वह्ममें अंतर्भृत सादृश्यज्ञान है. यातें उपाध्यायके मतमें सादृश्यज्ञान सामग्रीके स्वह्ममें अंतर्भृत सादृश्यज्ञान है. यातें उपाध्यायके मतमें सादृश्यज्ञानसामग्री अधिक शरीरवित अध्यासकी हेतु माननी होतेहै, इसरीतिसें छाधव गौरव तो दोनूं मतमें सम हैं. ओ ज्ञानकी सामग्रीतें विषयकी उत्पत्तिका असंमवह्म युक्तिका विरोध उपाध्यायके

# वृत्तिभेद रूपाति और स्वतः प्रमात्व नि ० – प्र ० ७. (२५३)

मतमें अधिक दोष है, यातें सादृश्यज्ञानही उक्त अध्यासका हेतु है. सादृश्य ज्ञानकी सामग्री हेतु नहीं.

#### उपाध्यायकरि सादृश्यज्ञानकूं अध्यासकी कारणताका खंडन ॥ २६ ॥

इसरीतिसै धर्मिज्ञानवादी सादृश्यज्ञानत्वरूपतैं सामान्यज्ञानकूं विशेषज्ञान प्रतिवध्य अध्यासमें कारणता कहै तो इसरीतिसें उपाध्यायके मतमें समाधान है:-विरूपमेंभी अध्यास होनेवें सकल अध्यासमें तौ सादृश्यज्ञानकूं कारणता संभवे नहीं; किंतु इंगालादिकनमें रूप्यादिक अध्यासके परिहारवास्ते विशे-पज्ञानसें प्रतिबध्य अध्यासमेंही सादृश्यज्ञानकू हेतुवा मानें हैं; तहांभी रूप्या-दिक अध्यासमें जैसें नीलपृष्ट त्रिकोणतादिक विशेषधर्मका ज्ञान अध्यासका प्रतिबंधक है. तैसें विशेषधर्मज्ञानकी सामग्रीमी अध्यासका प्रतिबंधक होनेतें इंगाञादिकनमें रूप्यादिक अध्यासकी आपत्ति होवै नहीं; यातें सादृश्य ज्ञानकुं अध्यासकी हेतुता माननी निष्फल है, तथाहि:-जिस पदार्थका ज्ञान जामें पतिबंधक होवे तिस पदार्थके ज्ञानकी सामग्रीभी तिसका प्रतिबंधक होनैहै यह नियम है. जैसे पर्वतमें विह्नकी अनुमितिका प्रतिबंधक वह्नचभा वका ज्ञान है ताकी सामग्री वह्नचभाव व्याप्यका ज्ञान है, काहेतें ? व्याप्यके ज्ञानसे व्यापकका ज्ञान होवेहै. जैसे विह्नव्याप्य धूम है, ताके ज्ञानसे व्यापक-विक्रका ज्ञान होवे है. तैसे बह्नचमावके ब्याप्य जलादिक हैं। तिनके ज्ञानतें विक्षिके अभावका ज्ञान होने है;यातें वह्नचभावके ज्ञानकी सामग्री वह्नचभावके व्याप्यका ज्ञान है बह्निकी अनुमितिका प्रतिबंधक बह्नचभावका ज्ञानहै, तिस वह्नचभावज्ञानकी सामग्री वह्नचभावके व्याप्यका ज्ञानभी वह्नचनुस्तिका प्र-तिबंधक है;इसरीतिसैं प्रतिबंधक ज्ञानकी सामग्रीमी प्रतिबंधक होवैहै.ययपि प्र-तिवंधककी सामग्रीकूं प्रतिवंधक कहै ती दाहका प्रतिवंधक जो मणि ताकी सामग्रीकूं दाहकी प्रतिबंधकताका व्यभिचार है. तथाहि:-प्रतिबंधक ज्ञा-नकी सामग्रीकूं पतिवंधकता माननेमैं व्यभिचार नहीं. इस रीतिसें अध्यासका

प्रतिबन्धक जो विशेष ज्ञान ताकी सामग्रीभी अध्यासका प्रतिबंधक है, शुक्तिमें रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक नीळतारूप विशेष धर्मका ज्ञान है, ताकी सामग्री नीळपाग्व्यापी नेत्रसंयोगहै. सोभी रूप्यअध्यासका प्रतिबंधक है. काहेतें १ नीळपागमें शुक्तिसें नेत्रसंयोग हुयां शुक्तिज्ञानही होवें है, रूप्यभम होवे नहीं शुक्तिके नीळतें भिन्नभाग जो चाकचम्यदेश तासें नेत्रका संयोग हुयें रूप्यभम होवेहै. इस रीतिसें नीळरूपवत धर्मिका ज्ञान रूप्यअध्यासका प्रतिबंधक है औ नीळरूपके आश्रयतें नेत्रका संयोगसंबन्ध तैसें नीळरूपसें नेत्रका संयुक्त तादात्म्यसंबंध प्रतिबंधज्ञानकी सामग्री है. सोभी रूप्यअध्यासका प्रतिबंधज्ञानकी सामग्री है. सोभी रूप्यअध्यासका प्रतिबंधज्ञानकी सामग्री है. सोभी रूप्यअध्यासका प्रतिबंधक प्रतिबंधका संबंध होवे तब नीळरूपिशिष्टसेंही होवेहैं, यातें इंगाळतें नेत्रका संयोग औ ताके नीळरूपतें संयुक्त तादात्म्य संबंधरूपप्रतिबंधक ज्ञानकी सामग्री होनेतें इंगाळमें रूप्यअध्यासकी प्रतिही नहीं;ताके परिहारके अर्थ साहश्यज्ञानकूं अध्यासकी हेतुता माननी निष्फळहै.

## धर्मिज्ञानवादीकारे उपाध्यायके मतमें दोष औ ताका परिहार ॥ २७ ॥

भीर जो धर्मिज्ञानवादी उपाध्यायके मतमें यह दोष कहै:-पुण्डरीका-कार करिततपटमें पुण्डरीकश्चम होवे है.विस्तृत पटमें पुण्डरीकश्चम होवे नहीं, यातें सादश्यज्ञान अध्यासका हेतु है.

ताकाभी अध्यास प्रतिबंधक विशेषज्ञानकी सामग्रीकूं अध्यासका प्रतिबन्धक माननेतें समाधान होते है. तथाहि:—विस्तारविशिष्टपटमें नेत्रका संबंध पटके विशेष ज्ञानकी सामग्री है. जहां विस्तृतपटमें नेत्रका संबंध दिने तहां पुंडरीक अध्यास होते नहीं. जहां पुण्डरीकाकारपटमें नेत्रका संबंध होते तहां पटके विशेषज्ञानकी सामग्रीका अभाव होनेतें पुण्डरीका-ध्यास होते.

ययपि जहां समुद्रजलके समुदायमें नील शिलातलका अध्यास होवैहें तहां विशेषज्ञानकी सामग्री है. काहेतें ? नेत्रसंयुक्त वादात्म्यसंबंध शुक्र- गुणस्वस्त विशेषज्ञानका हेतु है औ चाक्षुषज्ञानका हेतु जलसे आलोक संयोगनी है, तैसे जलराशित्वस्त विशेषका व्यंजकतरंगादिकनका प्रत्यक्षमी होवे हैं, इसरीतिसें समुद्रके जलसमुदायके विशेषज्ञानकी सामग्रीमें तीनि पदार्थ हैं. शुक्रस्त्रमें नेत्रसंयुक्त वादात्म्य १ आलोकसंयोग २ जलराशित्वका व्यंजक तरंगादि प्रत्यक्ष ३ इन तीनोंके हुमें भी समुद्रके जलसमुदायमें नीलशिलातलका भम होवे है. यातें विशेषदर्शनकी साम-ग्रीकूं अध्यासकी प्रतिबन्धकताका व्यमिचार है.

तथापि प्रतिबन्धकरहित विशेषदर्शनकी सामग्री अध्यासका प्रतिबन्धक है; प्रतिबन्धकसहित विशेषदर्शनंकी सामग्री अध्यासका प्रतिबन्धक नहीं. जहां समुद्रके जलसमुदायमें नील शिलातलका अध्यास होवे तहां समुद्रज-लमें नीलक्षपका भम होयके नील शिलाका अध्यास होवे है औ नीलक्षप-का भमज्ञान होतें जलमें शुक्रुरूपका ज्ञान होने नहीं. यार्ते जलका विशेष धर्म जो शुक्करप ताके ज्ञानका प्रतिबंधक नीलक्षपका भम है तैसे दूरत्व चोपसें जलराशित्वका व्यंजक तरंगादिकका प्रत्यक्ष होवे नहीं; यातें जल-राशित्वरूप विशेषके ज्ञानका प्रतिवंधकदूरत्व दोष है; यातैं प्रतिवंधकतहित विशेषज्ञानकी सामग्री तौ है परंतु प्रतिबंधकरहित विशेषज्ञानकी साम-बीही अध्यासकी विरोधिनी होनेतें समुद्रजङसमुदायमें नीलशिलातलका अध्यास होवे है, ताका प्रतिबन्ध होने नहीं बहुत क्या कहें ? सकछ-कारणर्से स्वकार्यकी उत्पत्ति प्रतिबंधकरहितसेंही होवे है. प्रतिबंधक होनेतें किसी कारणतें कार्य होने नहीं; यातें प्रतिनंधकका अभावभी सकल-कार्यका साधारणकारण होनेतें पतिबंधक होतें नेत्रसंयोगादिक सकछ असाधारणकारण सद्भवर्मेंनी विशेषज्ञानकी सामग्री नहीं है, काहेतें ? सकछ कारण सहकारणकूं सामग्री कहें हैं. जहां अनेक कारण होवें एक नहीं होने तहां सामगी होने नहीं. इसरी तिसें जढ़में नीलता-

भषकूं शुक्कस्पके ज्ञानमें औ दूरत्वदोषकुं जलराशित्वज्ञानमें प्रतिवंधकता है, तिस प्रतिबन्धके होनेतें प्रतिबंधका भावषटित विशेषज्ञानकी सामग्रीका अभाव होनेतें नीलशिलातल भिम संभवे है. इहां यह अर्थ ज्ञातच्य है:-समीपस्थपुरुषके आछोकवाछे दर्शमें नेत्रसंयोग हुये भी जलसमुदायमैं नीलक्षपका भम होवेहैं, यातें जलमें नीलक्षपके भमका विशेपज्ञानसें वा ताकी सामग्रीसे प्रतिबन्ध होवै नहीं, यातैं विशेषज्ञानसे अप्रतिबध्य होनेतें जलके शुक्करपतें नेत्रका संयुक्त तादारम्यसंबंध हुयें भी जलमें नीलक्षपताका भ्रम संभवे है. धर्मिज्ञानवादीके मतमें उक्त भ्रमही सामान्यज्ञानत्वरूपते समुद्रजलमें नीलशिलातल अध्यासका हेतु है, उपाध्यायके मतमैं दोषत्वरूपतें 👉 विशेषज्ञानका प्रतिबन्धक है वा प्रतिबंधका भावरहित विशेषज्ञानकी सामग्रीके अभावसंपादनद्वारा शिलातल अध्यासका हेतु है. इस रीतिसँ उपाध्यायके मतमें सामान्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानकुं अध्यासकी कारणता नहीं है, तथापि इंगलादिकनमें रूप्याध्यासादिकनका अभाव संभवे हैं। यातें अध्यासमें धर्मिज्ञानकी कार्यताके अभावतें कार्यानुपपत्तिसें धर्मिज्ञानरूप इदमाकार प्रमावृत्तिका कल्पन संगवै नहीं; इस रीतिसे अनुभवानुसारते वा कार्यानुपपत्तिसे इदमाकारवृत्ति मानै ताका निषेध किया.

#### डपाच्यायके मतमें धार्मज्ञानवादीकी शंका औ समाधान ॥ २८॥

तथापि धर्मिज्ञानवादी यह कहै:—विषयतें इंद्रियका संबंध ही अंतःकरणकी विषयाकार वृत्तिका हेतु है, शुक्तिआदिक विषयतें नेत्रका संयोग
हुये इदमाकारवृत्ति किसप्रकारसें नहीं होवेगी? अन्यत्रः ज्यासंग होवे तो
विषयतें इंद्रियका संयोग हुयेंभी तिस विषयका ज्ञानक्त वृत्ति होवे नहीं।
अन्यत्र व्यासंगरहितकुं विषयतें इंद्रियसंयोग हुयें तिस विषयाकार वृत्ति
अवश्य होवेहै. यातें अन्यत्र व्यासंगरूष प्रतिवंधकके अभावसहित
नेत्रसंयोगतें रज्जु शुक्ति आदिकनकुं विषयकर्ती हुई अंतःकरणकी इदमाकार

#### वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्व नि०-प्र०७. (२५७)

वृत्ति होवे हैं; सो वृत्ति नेत्रादिप्रमाणजन्य होनेतें औ शुक्ति आदिकनकी अवाधित इदंतागोचर होनेतें प्रमारूप होनेहै इसरीतिसें कारणसद्भावतें. इदमाकार प्रमाका कल्पन मानै तौ इसरीतिसैं उपाध्यायका समाधान है:-ययपि नेत्रसंयोगादिकनतें इद्माकार वृत्ति होवैहै परंतु दोषसहित नेत्रजन्यः होनेहै औ "इदं रजतम्" इसरीतिसें स्वकार्ट्में उत्पन्न हुये मिथ्याः रजतकूं विषयकर्ती हुयी होवे हैं। यातें वह वृत्ति भमरूप होवे है, प्रमंह नहीं होते हैं, उपाध्यायमतका यह निष्कर्ष है:-दोपसहितं इंद्रियके संबंधतं विषयचेतननिष्ट अविवामें कार्यकी अभिमुखतारूप क्षोभ होयकैः सर्परजवादिरूप अविद्याका पारिणाम होवे है, नेत्रसंयोगतें उत्तरक्षणमैं अविद्यार्भे क्षोभ होंदे है, तिसतें उत्तरक्षणनें अविद्याका सर्प रजता-दिक परिणाम होवे है. जिस क्षणमें सपरजतादिक परिणाम होवे है तिसी क्षणमें तिन सर्परजतादिकनकूं विषय करने--रज्तम्" इस रीतिसैं अंतःकरणकी वृत्तिरूपज्ञान <sup>(१</sup>इदं होवे है; जिस दुष्ट नेत्रसंयोगतें अविदामें श्लोभद्वारा सर्परजवादिकनकी उत्पत्ति होवे है तिसी संयोगतें अंतःकरणके परिणामरूपवृत्तिज्ञानकी उत्पत्ति होवै है.

यद्यपि इंद्रियसंयोगतें अन्यवहित उत्तरक्षणमें ज्ञानकी उत्पत्ति मानें हैं, औ नेत्रसंयोगतें एक क्षणके व्यवधानसें सर्प रजतादिकनकी उत्पत्ति कही... काहेतें। नेत्रसंयोगतें उत्तरक्षणमें अविद्याका क्षोभ कह्या तिसतें उत्तरक्षणमें सर्परजतादिकनकी उत्पत्ति कही, यातें अविद्याके क्षोभकालमें वृत्तिज्ञानकी उत्पत्ति संभवे है. तिसतें उत्तरक्षणमें भावि सर्प रजतादिकनकी ज्ञानकालमें उत्पत्तिकथनमें विरोध प्रतीत होवे है.

तथापि विरोध नहीं. काहेतेंं? कार्यके अभिमुख अविधाकी अवस्थाकूं क्षोभ कहें हैं. जैसें कार्यके अभिमुख होयके अविधा स्वकार्य सर्परजतादि-कनकूं रचेहे, तैसें अंतःकरणभी नेत्रसंयोगतें ज्ञानक्षप कार्यके अभिमुख

होयकै ज्ञानकूं रचे है, यातें अविधाका औ अंतःकरणका स्वकार्याभिमुख अवस्थाका अञ्चवहित उत्तर एक क्षण है, तिसतें द्वितीय क्षणमें अवि-चाका सर्परजतादि परिणाम होने है, औ तिसीक्षणमें अंतःकरणका ज्ञानरूप परिणाम होवेहै औ नेत्रसंयोगतें अन्यवहित उत्तरक्षणमें जो ज्ञानकी उत्पत्ति कहैंहैं सो क्षणकाल अति सूक्ष्म है; यातैं कार्याभिमुख अवस्थाका क्षण औ कार्यकी उत्पत्तिका क्षण एकही काल है, इस अभिपायते कहेंहैं. इस रीतिसें रज्जुशुक्तिआदिकनतें दुष्ट इंद्रियके संयोगतें अंतःकरणका परिणामक्तप ज्ञान औ विषयाविच्छन्न चेतनस्थ अविवाका परिणाम सर्प रजतादिक एक कालमें होवें हैं, तिनका विषयविषयी भाव है, यातें अंतः-करणका परिणाभरूप वृत्तिज्ञानभी दुष्ट इंदिय संयोगजन्य है औ मिध्याप-दार्थगोचर हैं; यातें अम है प्रमा नहीं धर्मिज्ञानवादीके मतमें अविधाक्षोमः का हेतु सामान्यज्ञान है, यार्ते धर्मिज्ञानवादीके मतमें इदमाकारवृत्तिसे उत्तर-कालमें श्लोभवती अविधाका परिणाम सर्प रजतादिक होवें हैं औ उत्तर-काल भाविपदार्थ पत्यक्षज्ञानका विषय संभवे नहीं,यातें इदमाकार वृत्तिका विषय सर्परजतादिक मिथ्यापदार्थ नहीं; किंतु शुक्तिरजतादिक होनेतें इदमाकार वृत्ति प्रमा है. सर्परजतादिकनकू विषय करनेवाली अवियाका परिणामरूप अमवृत्ति होवेहै इस कारणते धर्मिज्ञानवादीके मतमे भगवृति पेंदियक नहीं होनेहै. साक्षात् इंदियके संबंधतें होने सो ऐंदियक कहिये हैं भगवृत्तिका अधिष्ठान जो इदमाकारवृत्ति ताकी उत्पत्तिद्वारा परंपराति इंडियसंबंधका भ्रमवृत्तिमें उपयोग है साक्षात् नहीं. उपाध्यायके मतमें सर्परजतादिकनका उपादानभूत अविद्यापे श्लोभका निमित्त इंदियसंयोग है; यातें एकही इंद्रियसंयोगतें अविद्याका पारेणाम सर्परजता-दिक औ तिनकुं विषय करनेवाली अंतःकरणका पारणाम इदमाकारवृत्ति एककालमें होनें हैं. इसरीतिसें उपाध्यायके मतमें इदमाकारवृत्ति भमरूप तौ होने हैं; औ साक्षात इंदियसंबंधतें उपने हैं; यातें ऐंद्रियक कहिये हैं-

इंदियसंबंधसें जो इदमाकारवृत्ति होने सो स्वकालमें उत्पन्न सर्परजतादि-कनकूं विषय कर्ती होने है, यार्ते "अयं सर्पः, इदं रजतम् " इसरीतिहें होने हैं, केवल इदंपदार्थगोचर होने नहीं

उपाध्यायके मतमें शंका औ समाधान ॥ २९॥

उपाध्यायके मतमें यह शंका होवे हैं: जिस पदार्थसें ऐदियक संबंध होवे तहोचरही वृत्ति होवे है यह नियम है. अन्यसें इंदियके संबंधतें अन्यगोचर वृत्ति होवे तो घटमें इंदियके संबंधतें पटगोचरभी वृत्ति हुयी चाहिये. बहुत क्या कहें। एक पदार्थसें इंदियका संबंध हुयें सकछपदार्थ-गोचरवृत्तिकी आपत्तिसें सकछ पुरुष अनायासतें सर्वज्ञ हुये चाहियें, यातें अन्यपदार्थसें इंदियका संबंध होवे तहोचरही वृत्ति होवे हैं. औ उपाध्यायमतमें रज्जुशुक्ति आदिकनसें नेत्रसंयोगतें उत्पन्न हुई वृत्ति सर्परजतादिगोचर मानी सो संभवे नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:—स्वसंबंधतें औ स्वतादात्म्यवालेंसें इंद्रियसंबंधतें स्वगोचरवृत्ति होते हैं. वृत्तिका विषय स्वपदका अर्थ है. जिसपदार्थकुं विषय करनेवाली वृत्ति होते तिसपदार्थकें इंद्रियका संबंध अथवा तिसपदार्थकें तादात्म्यवालेंसें इंद्रियका संबंध चाहिये अमवृत्तिकें विषय संपरजतादिक हैं. तहां वृत्तिके विषयसें तो नेत्रका संबंध नहीं हुया है परंतु सपरजतादिक ते तहां वृत्तिके विषयसें तो नेत्रका संबंध नहीं हुया है परंतु सपरजतादिकनके तादात्म्यवाले जो रज्जुशुक्ति आदिक तिनसें नेत्रका संबंध हुया है. काहेतें १ अध्यस्तका अधिष्ठानसें तादात्म्यसंबंध होते हैं, औ सपरजतादिकनकी अधिष्ठानताके अवच्छेदक होनेतें रज्जुशुक्ति आदिक कभी सपरजतादिकनकी अधिष्ठानताके अवच्छेदक होनेतें रज्जुशुक्ति आदिक कभी सपरजतादिकनकी तादात्म्यवाले रज्जुशुक्ति आदिकनके संबंदें उत्पन्नहुई वृत्तिके सपरजतादिकनकी तादात्म्यवाले रज्जुशुक्ति आदिकनके संबंदें उत्पन्नहुई वृत्तिके सपरजतादिकमी विषय संविदेहें औ घटमें पटका तादात्म्य नहीं, यातें घटहंदियके संवंधतें उत्पन्न हुई वृत्ति पटगोचर होवे नहीं, इसरीतिसें एक पदार्थके संवंन

घतें उत्पन्न हुई वृचि सकलपदार्थगोचर होवे नहीं; बहातें भिन्न किसी एक पदार्थमें सकलका तादात्म्य नहीं; औं बहातें सकलपदार्थनका तादात्म्य है, परंतु बहा असंग है; तातें इंद्रियका संबंध संभवें नहीं; यातें एक पदार्थतें इंद्रियके संबंधतें वृत्ति हुयां सर्वेज्ञताकी आपित नहीं. धार्मेज्ञानवादीके मतमें संपरजतादिक ज्ञेय औं तिनके ज्ञान अविद्याके परिणाम हैं; उपाध्यायके मतमें सर्परजतादिक तो अविद्याके परिणाम हैं. औं तिनका ज्ञान उक्तरीतिन्तें अंतःकरणका परिणाम हैं, वह अंतःकरणका परिणाम इंद्रियसंबंधतें होंवे है यातें ऐंद्रियक है. इसरीतिसें सर्परजतादिकनतें नेत्र संयोगके अभाव हुयांभी रज्जुशुक्ति आदिकनतें दुष्टनेत्रसंयोगजन्य चाक्षुषभमवृत्तिके विषय सर्परजतादिक हैं यह उपाध्यायका मत है. हैं चक्षुषा सर्प पश्यामि, चक्षुषा रजतं पश्यामि, या अनुव्यवसायतेंभी सर्परजतादिक गोचर भमरूप चाक्षुषवृत्तिही सिद्ध होवे है. रज्जु शुक्ति आदिक गोचर इदमाकार प्रमार्वितें अभिव्यक्त साक्षी गोचरता सर्परजतादिकनकूं धर्मिज्ञानवादी मानें हैं, ताके मतमें उक्त अनुव्यवसायका विरोध है.

धर्मिज्ञानवादीकारे अध्यासमें प्रंपरासें नेत्रका उपयोग औ उपाध्यायकारे शंखपीताध्यासमें साक्षात् उपयोग ॥ ३० ॥ जो इसरीतिसें धर्मिज्ञानवादी कहै:—सर्परजतादिकनका प्रकाश तौ साक्षिरूप है, परंतु अभिन्यक्त साक्षीसेंही तिनका प्रकाश होने हैं; यातें साक्षीकी अभिन्यंजक इदमाकार वृत्ति नेत्रजन्य होनेतें परंपरातें सर्परजतादिकनके साक्षीरूप प्रकाशमेंभी नेत्रका उपयोग है; यातें सर्परजतादिकनके ज्ञानमें चार्झिषत्व व्यवहार होवेहै, यातें धर्मिज्ञानवादीके मतमें सर्परजतादिकनकृं साक्षिभास्यता मार्नेभी उक्त अनुव्यवसायका विरोध नहीं.

यह कथनभी असंगत है. काहेतें ? उक्त स्थळमें तो परंपरासें नेत्रका उपयोग होनेतें चाक्षुषत्वब्यवहारका निर्वाह कहा, तथापि शंखमें पीत- भ्रम होवे तहां परंपरासेभी नेत्रका उपयोग संभवे नहीं. काहेतें १ ह्रपविना

केवल शंखमें तो नेत्रकी योग्यता नहीं; यातें रूपविशिष्टमें कहे तो शंखके शुक्ररूपका यहण होवे तो पीतताका अध्यास होवे नहीं; इसकारणतें अध्य-स्तपीतरूप विशिष्टमें नेत्रकी योग्यता माननी होवेगी, सो धर्मिज्ञानवादीके मतमें संभवे नहीं. काहेतें ? अध्यस्तपदार्थमें ऐदियकत्व नहीं यह धर्मिज्ञानवादीका मत है. याप्रकारतें रूपविना केवल शंखज्ञानमें वा रूपविशिष्ट शंख ज्ञानमें नेत्रका उपयोग संभवे नहीं. औ उपाध्यायके मतमें शंखतें नेत्रका संबंधही पीतरूप अध्यासका हेतु है सो नेत्रका संबंधरूप-रहित केवल शंखतें वा शुक्ररूप विशिष्टतें संभवे है.

#### धर्मिज्ञानवादीकारे शंखपीतताका अनध्यास और उपाध्यायकारे ताका अनुवाद अरु दोष ॥ ३१ ॥

या स्थानमें भी धार्मज्ञानवादी यह कहै:—जहां शंखमें पीतरूपका अध्यास होवे तहां सर्परजतादिकनकी नाई पीतिमाका स्वरूपसें अध्यास नहीं है; किंतु जैसें स्फटिकमें जपाकुसुमवृत्ति छोहित्यके संसर्गका अध्यास है तैसें नेत्रवृत्ति पीतसंबन्धी पीतिमाके संबन्धका शंखमें अध्यास है. पीतिपत्तके ज्ञानविना ताके संबंधका अध्यास संभवे नहीं, यातें पीतिपत्तके ज्ञानमें नेत्रका उपयोग होनेतें शंखपीतके अध्यासमें भी परंपरासें नेत्रका उपयोग है, यातें "पीतशंखं चक्षुषा पश्यामि" यह अनुव्यवसाय संभवे है जो शंखमें पीतरूपका संबंध अनिर्वन्तीय उपजे है. यातें अन्याथारूवा-तिवादकी आपत्तिमी नहीं.

इसरीतिसें पिमज्ञानवादी कहै तौ ताकी ठिक्कमें यह पूछ्या चाहिये. शंखमें पीतस्वके संसर्गाध्यासका हेतु पिचपीतताका ज्ञान है. सो नयन-देशस्थही पिचके पीतताका प्रत्यक्षज्ञान होते है अथवा शंखदेशमें पीतद्रव्य पात होते है, ताके पीतताका प्रत्यक्षज्ञान होते है. जो प्रथम पक्ष कहै तौ नयनदेशस्थ पीतद्रव्यसें नयनस्थ अंजनकी नाई नेत्रसंयोगके असंभवतें

ताका चाश्चुष प्रत्यक्ष तौ होवै नहीं यातें नयनस्थ पीतिपत्तगोचर परोक्ष वृत्ति होवेगी, तिस परोक्षवृत्तिस्थ साक्षीतें शंसकी पीतताका अपरोक्ष प्रकाश नहीं होवैगा औं किसी प्रकारसें नयनस्थ पित्तपीतवागीचर चाक्षुषवृत्ति मानैं तौभी तिसवृत्तिमैं अभिन्यक्त साक्षीसैं नयनदेशस्थ पित्तपीत-तामात्रका संबंध है शंखसेँ औ शंखमें पीतताके संबंधसें साक्षीका संबंध नहीं यातें शंखका औ शंखमें पीतिमाके संबंधका साक्षीसें असंबंध होनेतें प्रकाश नहीं हुया चाहिये. तात्पर्य यह है:-जपाकुसुमसंबंधी रक्तताके अनिर्वचनीय सबंधकी स्फटिकमें उत्पत्ति होवे तहां तो रक्तता औ स्फटिकता तथा रक-ताका संबंध ये तीनूं पदार्थ पुरोदेशमें होनेतें एकवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीके विषय होवें हैं, औ पीतशंख अध्यासमें पीतिमा नयनदेशमें है. औ पीति-.माके संबंध सहित शंस पुरोदेशमें है, यातें एक वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसें तीनोंका प्रकाश संभवे नहीं, यातें नयनदेशस्थिपत्त पीतिमाके ज्ञानमें नेत्रका उपयोग है. यह प्रथम पक्ष संभवे नहीं, यातें शंखदेशमें पाप्त हुये पित्तद्रव्यकी पीतताका अपरोक्ष ज्ञान नेत्रसें होते है तिसतें अनंतर शंखमें पीतवाके अनिवैचनीय संबंधकी उत्पत्ति होवे है, जैसे कुसुम्ममें संबंधी पटमें कुसुंभद्रव्यके रूपकी पटमें प्रतीति होवे है. तहां एकवृत्तिमें अभिव्यक्त सांक्षीसें कुसुम्भ औ रक्त स्वा तत्संबंधी पटका प्रकाश होते है. औ रफटिकमें छौहित्यभ्रम होने, तहांभी एकवृत्तिमें अभिन्यक्त साक्षीसैंही निखिलका प्रकाश होवे हैं, तैसैं शंखपीत अपविषेभी नयनदेशतें निःसतपी-विष्तिमी शंखदेशमें पाप होनै है; वाके अनिर्वचनीय संबंधकी उत्पत्ति होवे यह दितीय पक्ष मानें तौ उक्त दोष नहीं. तें १ पीतिपत्त औ शंख एक देशस्य होनेतें पीतिपत्तगोचर चाक्षपतृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसे शंख औ शंखमें पीतताके संसर्गका प्रकाश माननेमें कोई वाधक नहीं है. इसरीतिसें शंखदेशमें प्राप्त जो पीतपित्त ताकी पीतताः अनिर्वचनीय संसर्गकी शंखमें उत्पत्ति होवे है. शंखदेशस्थ पीतिपिचका

## वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्व निव-प्रव ७. (२६३)

प्रत्यक्ष नेत्रजन्य होवे हैं, तैसें शंखमें संसर्गाध्यास हावेहे यातें परंपरातें शंखपीतअध्यासमेंभी नेत्रका उपयोग होनेतें चाध्नपत्व प्रतिति संभवे हैं, यह धर्मिज्ञानवादीकी उक्तिभी संभवे नहीं. काहेतें १ शंख देशमें पीतह्रपवाछे पित्तका निर्मेगन होवे पीतवाकी शंखमें प्रतिति सकछ द्रष्टाकूं हुई चाहिये.

## धर्मिज्ञानवादीकारे उक्तदोषकाः( दोबार ) समाधान औ डपाध्यायकारे ( दोबार ) दोष ॥ ३२ ॥

जो धर्मिज्ञानवादी इस रीतिसें कहै:—दोपवाछे नेत्रसें पित्त निकसतेकूं जो पुरुप देखें हैं: तिसीकूं शंखिक पित्तपीतपाकी प्रतीति होवे हैं. जिसके नेत्रमें पित्तदोप नहीं होवे तिसकूं नेत्रमें निकसता पित्त दीखें नहीं, यातें पित्तपीतताकी शंखमें प्रतीति होवे नहीं. जैसें प्रमिमें उद्रमनकर्ता प्रतीकी आदि उद्रमन कियाकूं देखें औं मध्यिक्तयाकूं देखें तिसीकूं अतिकर्क देश में पक्षीकी प्रतीति होवे हैं. अधोदेशमें उद्रपनकर्ताकूं देखें नहीं. ताकूं अति कर्क्वदेशगतपक्षीकी प्रतीति होवे नहीं, तैसें जिसके नेत्रमें पीतिपत्त निकसे तिसीकूं निकसतेंकी प्रतीति होवेतें शंखदेशमें ताकी प्रतीति होवे हैं. अन्यकूं नहीं. इसदद्यांतसें अन्यपुरुपनकूं पीतिमा प्रतीतिकी आपित्तका परिहार कहें तो संगवे नहीं. काहेतें ? जाकूं कर्क्वदेशगत पक्षी दीखता होवे सो अन्यपुरुपकूं इसरीतिसें उपदेश करें मेरे नेत्रके समीपकरिके अपने नेत्रसें देख भी अंगुठी तिर्देश करें तो अन्यपुरुपकूंभी कर्ध्वदेशगत पक्षीकी प्रतीति होवे हैं. भी शंखिकप्रित्तकी पीतिमाकी प्रतीति किसी प्रकार सेंभी अन्यकूं नहीं होनेतें द्यांत विषम है यातें शंखदेशमें पित्तका निर्मान मन संमवे नहीं.

धर्मिज्ञानवादी इसरीतिसें कहैं:—दोषवत्नेत्रसें निकसे पीतपित्तके पीति-माका दोषवत्नेत्रसेंही अपरोक्ष होवे है, यातें अन्यपुरुषनकूं शंखमें पीति-माका अध्यास होवें नहीं. इसरीतिसें शंखदेशस्थ पितके पीतिमाका नेत्रइंद्रियसें अपरोक्ष अनुभव होवें है भी नेत्रसें अनुभृत पीतिमाका अनि-र्चचनीयसंबंध शंखमें उपजेहै ताकूं साक्षी प्रकासे है. शंखमें पीतिमासंबंधकी प्रतीतिमें परंपरासें नेत्रका उपयोग होनेतें चाक्षुषत्व व्यवहारभी संभवे है.

इसप्रकारसें पर्मिज्ञानवादीका समाधानमी अनुभूयमानारोपमेंही संभवे है, स्मर्यमाणारोपमें संभवे नहीं. अन्यत्र अनुभूतकी अन्यत्र प्रतीतिकूं अनु-भूयमानारोप कहैं हैं. जैसे शंखदेशस्थ नेत्रके पित्तमें अनुभूत जो पीति-माका संबंध ताकी शंखमें प्रतीति होवे है यह अनुसूयमानका आरोप है. इसरीतिसैं सिनिहित पदार्थके धर्मकी अन्यमैं प्रतीति होवे तहां सारे अनु-भुयमानारोप है; प्रत्यक्ष अनुभवके विषयका आरोप होवे सो अनुभूयमा-नारोप कहिये सिन्नहित उपाधिमेंही प्रत्यक्ष अनुभवकी विषयता होने है. जल्मैं नीलताका अध्यास होवे सो स्मर्थमाणआरोप है. स्मृतिके विषयकूं स्मर्थमाण कहें हैं. जलाबारभूमि नील होवे, अथवा नीलमृतिकामिश्रित-जल होने तहां तौ जलमें नीलताअध्यास अतुभूयमानारोप संभवे हैं। परंतु धवलमूमित्य निर्मेल जलमें औ आकाशमें नीलताका समर्थमाणारीप है तिसस्थानमें नीलक्षपसंसर्गा अधिष्ठानगोचर चाक्षुषवृत्तिका अंगीकार नहीं होनेतें परंपरातेंभी नेत्रका उपयोग संभवे नहीं. यातें उक्त अध्यासभें चाक्षु-षत्वमतीति धर्मिज्ञानवादीके मतमें संभवे नहीं. काहेतें ? अध्यस्त पदार्थकूं श्रमिज्ञानवादीके मतमें साक्षीभास्यमानैहैं, औ उपाध्यायके मतमें अध्यस्त पदार्थकी ऐंद्रियनुत्ति होवैहैं, यातैं उक्त अध्यासमेंभी चाक्षुषत्वप्रतीति संभवे है. औं स्तनके मधुरदुग्धमें जहां बालककूं तिकरसका भ्रम होवे तिस स्थानमें मधुदुग्ध अधिष्ठान है. इव्य बहुणमें रसनइंडियकी योग्यताके अभा-वसँ मधुरदुग्धके ज्ञानमें तौ रसनइंद्रियका उपयोग संभवे नहीं. औ धर्मि-ज्ञानवादमें अध्यस्तगोचर ऐंदियकवृत्ति होवें नहीं, यातें मधुरदुग्धमें तिकता भमकूं रासनत्व नहीं कह्या चाहिये औ उपाध्यायके मतमें तौ तिकतागीचर रासन वृत्ति होवे है, यातें तिकताम्बमविषे रासनत्व व्यवहार संभवे है.

## वृत्तिभेद ल्याति और स्वतः प्रमात्व नि०-प्र० ७. (२६५)

#### मधुरदुग्धमें तिक्तरसाध्यासकी रसनागोचरतापूर्वक उपाध्यायके मतका निष्कर्ष ॥ ३३ ॥

परंतु इतना भेद है:-सर्परजतादिक अध्यासमें अधिष्ठानसें नेत्रके संबंधतें अधिष्ठानगोचर चाक्षुपवृत्ति होवैहै.तिसवृत्तिके समकाल उपजे सर्परजतादि-कभी ताकेही विषय होवैंहें.मधुर दुग्धमें तिक रसका अध्यास होवै तहां दुग्धा-कार राम्तनवृत्ति संभन्ने नहीं, किंतु शरीरव्यापि त्वक् है, यातें त्वाचवृत्ति मधुर दुग्धाकार होवेहै. तासें मधुर दुग्धका प्रकाश होवेहै. जिसकालमें मधुरदुग्धर्से संयोग होने तिसीकालमें दोषदूषित रसनाका दुग्धसें संयोग होने है. रसनसं-योगतें दुरधाविच्छन्न चेतनस्थ अविद्यामें शोभ होयकै तिक रसाकार परिणाम अविद्याका औ तिक रसगोचर रासनवृत्ति एक कालमें होवेहै.इसरीतिसें मधुर-दुग्धमें तिक्तरसाध्यास होवे तहां मधुरद्रव्यका प्रकाश तौ त्वाचवृत्त्यविछन्न-चेतनसें होवेहै. औ तिक रसाकार रासनवृत्ति होवेहै; यातें रासनवृत्त्यबच्छि-अचेतनसे तिक्तरसका प्रकाश होवेहै, त्वाचवृत्ति औ रासनवृत्ति बुग्धदेशमें जावैहै, यातें एकदेशस्थ होनेतें उभयवृत्त्युपहितचेतनका भेद नहीं; यातें अधिष्ठानअध्यस्तकं एक ज्ञानकी विषयताभी संभवे है, तिकरसगोचर रासन वृत्ति नहीं मानै, किंतु त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसेंही तिक रसका प्रकाश मानें तौ तिक्तरसके ज्ञानमें रासनत्य प्रतीति नहीं होवेगी. धर्मिज्ञानवादीके मतमें सर्परजतादिक अध्यासमें तौ अध्यासकारण अधिष्ठानके ज्ञानमें नेत्रका ववयोग होनेतें परंपरातें अध्यस्तज्ञानकूंभी नेत्रजन्यता है. औ तिक रसके अध्यासमें तौ अधिष्ठान मधुरदुग्ध है. सो द्रव्यहर होनेतें ताके ज्ञानमें भी रसनइंद्रियके उपयोगके अभावतें परंपरातें तिकरसज्ञानकूं रसनजन्यता संमवे नहीं, यातें तिकरसाध्यासमें रासनत्वप्रतीतिके निर्वाहवास्ते धर्मिज्ञान-वादीकूंभी रासनवृत्ति अवश्य माननी चाहिये; तैसे सर्परजतादिक अध्यास-मैंभी अध्यस्तगोचर ऐंद्रियक वृत्तिही होवैहै; तासैं भिन्न अध्यस्तगोचर अवियाका परिणाम अनिर्वचनीयवृत्तिकल्पन निष्फळ है. यामवर्मे अवियाका

पारेणाम केवल विषयाकारही होवेहै. तिस अनिवेचनीय विषयकी ज्ञानरूप-वृत्ति अंतःकरणकी होवेहै. दुष्ट इंद्रियके संयोगतें वह वृत्ति होवेहै, यातें मम-रूप होवे है. औ अधिष्ठानतें दुष्टइंद्रियका संबंधही अविद्यामें क्षोभद्वारा-अध्यासका हेतु है, अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु नहीं.

## आचायोंकि औ युक्तिसें उपाध्यायमतकी विरुद्धता औ धर्मिज्ञानवादीके मतमें उक्त दोषका समाधान ॥ ३४ ॥

यह कवितार्किकचकवर्ति नासिंहभट्टोपाध्यायका मत है सो सकछ प्राचीन आचार्यनकी उक्तिसैं विरुद्ध है. तथापिः—अधिष्ठानका सामान्यज्ञा-नदोष पूर्वानुभवजन्यसंस्कारसें अध्यास होवें है यह प्राचीनमत है, औ उपान ध्यायक मतमैं अधिष्ठानसैं इंद्रियका संयोग अध्यासका हेतु मान्याहै अधि-ष्टानका सामान्यक्षान नहीं मान्याः यातैं प्राचीनवचनतें विरुद्ध है, औ अर्था-ध्यास ज्ञानाध्यास नेदसै दो प्रकारका अध्यास है, यह सकल अद्देतवादी मानैहैं. उपाध्यायके मतमें ज्ञानाध्यास अप्रसिद्ध है, काहेतें,? अनिर्वचनीय सर्परजतादिगोचर अविद्याके परिणामकूं ज्ञानाध्यास कहेंहें उपाध्यायके मतमें ऐदियकभगवृत्तिकुं मानिकै तिसका छोप है. इसरीतिसें प्राचीनवचनसें विरुख है. तैसै वक्ष्यमाणरीतिसै युक्ति विरुख है:-अधिष्ठान इंदियके संबंधकुं सकलअध्यासमैं कारण मानैं तौ अहंकारादिक अध्यासकी अनुपपत्ति होतेगी. काहेतें ? अहंकारादिकनका अधिष्ठान ब्रह्म है अथवा साक्षीचेतन है सो नीरूप है, तासैं ज्ञानहेतु इंद्रियसंबंधका संभव नहीं. औ प्रातिभा-सिक अध्यासमैही इंद्रियसंबंधकं कारणता मानै तौभी अहंकारादिकनका अध्यासभी प्रातिमासिक है. या मतमैं इंद्रियसंबंधके अभावतें अहंकारादिक अध्यासकी अनुपर्वात्तिही होवैगी. अहंकारादिक अध्यास व्यावहारिक होनेतें पातिभासिकसैं विलक्षण हैं, या मतमैंभी स्वप्नाध्यासकी अनुपपत्ति होवैगी. काहेतें ? सर्वमतमें स्वामाध्यास प्रातिभासिक है. औ वाका अधिष्ठान साक्षीचेतन

है. इंदियसंवंधके असंभवतें प्रातिभासिक अध्यासमैंभी अधिष्ठानसें इंद्रियसंबंध धकूं कारणता संभवे नहीं. इसरीतिसें उपाध्यायमत समीचीन नहीं. औ धर्मि-ज्ञानवादमें जो उपाध्यायनें दोप कह्या है:-अधिष्ठानज्ञानमें जो इंदियतंवं-धका उपयोग मानें तौ शंखमें पीतिमाध्यास होवै वहां रूपविना केवळ शंखका चाक्षप मानें तो नीरूप वायुका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. औ शुक्कराविशिष्ट शंसका चाक्षुप मानें तौ पीतकपज्ञानका विरोधि शुक्कपज्ञानके होनेतें पीतहरका अध्यास नहीं होतेगा. यह कथनभी उपाध्यायका अविवेक्सें है. काहेतें? रूपवाले द्रव्यका चाक्षुपपत्यक्ष होवे है यह नियम है, कहूं दोप-बलतें रूपभागकुं त्यागिकै केवल आश्रयका चाक्षुप होवे हैं; औ निदोंप-नयनतें रूपविशिष्टका चाक्षुप होवे हैं, परंतु नीरूपका चाक्षुप होवे नहीं, यातें नीरूपवायुके चाश्रुपज्ञानकी आपत्ति नहीं, औ रूपवाले शंसका रूप-भावकूं त्यागिकै दुष्टनेत्रसें चाक्षुष होते हैं, अथवा शुक्छरूपविशिष्ट शंसका चाञ्जप होते है, तथापि शुक्लहपर्में शुक्लत्वज्ञानका प्रतिबंधक नयन में दोप है:यातें पीतस्तपका अध्यासभी संभन्ने है. काहेतें। शुक्छत्वविशिष्ट शुक्क-रूपका ज्ञानही पीतरूपके ज्ञानका विरोधी है. केवल शुक्कराव्याकिका ज्ञान रूपांतर ज्ञानका विरोधी नहीं. यह वार्ता प्रतिबध्यप्रतिबंधकभाव निर्णायक ग्रंथनमें प्रसिद्ध है. इसरीतिसें शंखमें पीतता अध्यासका हेत शंसकत अधिष्ठानका इदमाकार चाक्षुपज्ञान संभवे है, सो केवल शंसगोचर होने हैं, अथवा दोपवळतें शुक्कत्वकूं त्यागिकै शुक्कसपिशिष्ट शंखगोचर होने है, औ परंपरातें पीतताज्ञानमें नेत्रका उपयोग होनेतें पीतताअध्यासमें चांक्षुपत्वप्रतीतिका निर्वाहभी धर्मिज्ञानवादमें होवें है. औ मधुरदुम्धमें तिक रस अध्यास होवै, तहां धर्मिज्ञानवादमेंभी रासनवृत्तिकूं आव-श्यकता कही. काहेतैं? तिक रसका अधिष्ठान जो मधुरदुग्ध तिसका सामान्य ज्ञानरूप वृत्ति रासन तौ संभवै नहीं. किंतु त्वाच वृत्तिही अधिष्ठानगोचर होंबै तिस त्वाच वृत्तिमैं अभव्यक्ति साक्षीसैं तिकरसका प्रकाश मानैं ती

ातिकरसकी प्रतितिमें रासनत्व व्यवहार संभवे नहीं, याते धर्मिज्ञानवादीक ार्तकरसकी भ्रमह्रपभी प्रवीति रासनजन्यही माननी होवे है, तैसे रजतादिक भमज्ञानभी इंदियजन्य है इसरीतिसें उपाध्यायका बचन मधुरदुम्धकूं अधिष्ठानता मानै तौ संगत होवै, सो मधुररसवाला दुग्धरूपद्रव्य अधिष्ठाननहीं है, किंतु तिकरस अध्यासका अधिष्ठान दुग्वका मधुर रस है, ताके ज्ञानमें रसनका उपयोग होनेतें तिकरसकी प्रतीतिमें रासनत्वकी प्रतीति औ व्यवहार संभवे है ययपि मधुररसका ज्ञान हुयां तिसतें विरोध तिकः रसका अध्यास संभवे नहीं, तथापि मधुरत्वधमीविशिष्ट मधुररसका ज्ञानही तिक्तरसज्ञानका विरोधी है. मधुरत्व धर्मकूं छोडिकै केवछ मधुररस व्यक्तिका सामान्यज्ञान तिकरस अध्यासका विरोधी नहीं. जैसे शुक्तित्वरूपतें शुक्तिका ज्ञान रजत अध्यासका विरोधी है; तौभी शुक्तिका सामान्यज्ञान रजतअध्यासका विरोधी नहीं, उल्रटा शुक्तिका सामान्यज्ञान रजतअध्यासका हेतु है. तैसे मधुररसका सामान्यज्ञानभी तिक्तरस अध्यास का हेतु है. इस रीतिसैं धर्मिज्ञानवादमैंभी तिक्त रसका अधिष्ठान जो मधुर-रस ताका रसनतें सामान्यज्ञान हुयां तिकरसका अध्यास होनेतें परंपरातें रसनइंद्रियका तिक्तरसाध्यासमें उपयोग है, यातें तिक रसकी प्रतीतिमें -रासनत्वव्यवहार संभवे है.

तिक्तरसाध्यासमें कोईकी अन्यउक्ति औ खंडन ॥ ३५ ॥ औ मधुरदुग्धकूं ही तिक्तरसका अधिष्ठान माने तौभी तिक्तरसाध्या-समें रसनकी अपेक्षा नहीं, किंतु दुग्धगोचर त्वाचवृत्ति होवेहै. सो त्वाचवृत्ति तिक्तरसाकार यद्यपि नहीं है, तथापि त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्ति साक्षी निरावृत्त है ताके संबंधसे तिक्तरसका प्रकाश होवेहै. औ तिक्तरसकी प्रतीतिमें रसनका व्यापार भासे नहीं, याते तिक्तरसाध्यायमें रासनत्व व्यवहार अप्रमाणिक है. या पक्षमें तिक्तरसाध्यास केवळ अधीष्यास है, तिक्तरसाकार अविवाकी वृत्ति निष्फळतासें मानी नहीं, इस रीतिसें कोई ब्रन्थकार मधुर

## वृत्तिभेद रूयाति और स्वतः प्रमात्व नि०-प० ७. (२६९)

दुग्धकूं तिकरसाध्यासका अधिष्ठानमानिकै मधुरदुग्धगोचर त्वाचवृत्तिम अभिन्यक साक्षीसे तिकरसका प्रकाश मानैंहैं, औ तिकरसगोचर वृत्तिका अभाव मानैंहैं.

यह छेल असंगत है. काहेतें ? स्वाकारवृत्तिम अभिन्यक्त चेतनसें विष-यका प्रकाश होवे है. अन्याकार वृत्तिमें अभिन्यक्त चेतनसें स्वसम्बन्धी विषयका प्रकाश मानें तो रूपवत् घटाकारवृत्तिमें अभिन्यक्त चेतनसें घट-गतपिरमाण संख्यादिकनकी प्रतीति हुई चाहिये. औ "रूपवाच् घटः" ऐसा ज्ञान हुयेभी घटके स्थूछतादिकनका प्रकाश होवे नहीं. मधुरदुग्धा-कार त्वाचवृत्तिमें अभिन्यक्त चेतनसें तिकरसका प्रकाश संभवे नहीं, परंतु दोषका अद्भुत महिमा अंगीकृत है, यातें दोष दुष्ट इंदियजन्यवृत्तिम अभि-च्यक्त साक्षीसें वृत्तिके अगोचरकाभी कहूं चेतनसंबंधीका प्रकाश मानें तो यथा कथंचित् उक्त छेसभी संभवे है. औ रूपवत्वाकार वृत्ति दोष-जन्य नहीं, यातें तिसवृत्तिके अगोचर परिमाणादिकनका तिस वृत्तिमें अभिन्यक्ति चेतनसें प्रकाश होवे नहीं.

मुख्यसिद्धांतका कथन ॥ ३६ ॥

औ मुख्यसिद्धांत तो यह है:—जैसें स्वप्न अवस्थामें सारे पदार्थ सांक्षीभास्य हैं तिनमें चाक्षपत्व रासनत्वादिक प्रतीति होवे हैं, तिस रीतिसें सपरजादिक अनिर्वचनीय पदार्थ साक्षीभास्य हैं, तिनमें चाक्षु-पत्वादिक प्रतीतिक्षम हैं, केवल सपरजादिकही साक्षीभास्य हैं, किंतु सारे अनात्मपदार्थ साक्षीभास्य हैं स्वमकी नाई बटादिक प्रमेय औ नेत्रा दिक प्रमाणसें नेत्रादिकनका घटादिकनसें संबंध एक कालमें उपजे हैं, यातें तिनका परस्पर प्रभाणममयभाव संभवे नहीं, औ प्रतीत होवे हैं, यातें अनिर्वचनीय है, यह सिद्धांत है. ज्यावहारिक प्रपंचकूं मिळ्यात्विक्षका उपयोगि साक्षीभास्यताके साधक मिळ्या सपर्यजादिक दृष्टांत हैं, तिनकृं ऐदियकत्व मानें तो सिद्धांतका साधक दृष्टांत प्रतिकृल होवे हैं, यातें उपा-ध्यायका मत सिद्धांतिरोधी है.

अध्यस्त पदार्थकुं ऐंद्रियकत्व नहीं मानें तो आकारामें नीछताध्यासकी अनुपपत्ति है, धर्मिज्ञानवादमें यह दोष निराकरणीय है. काहेतें ? आकारानीरूप है यातें आकाराका नेत्रसें सामान्यज्ञान संभव नहीं, जो सामान्यज्ञान संभव तो नीछताध्यास होवें औ उपाध्यायमतमें तो आकारातें नेत्रका संयोग हुये आकाशाविष्ठक चेतनस्थ अविद्यामें क्षोभद्वारा नीछरूपकी उत्पत्ति औ नीछरूपविशिष्ट आकाशगोचर नेत्रसंयोगजन्य अंतःकरणकी चाक्षुषवृत्ति एककाछमें होवेहै, यातें आकाशमें नीछताध्यासका संभव है.

## धर्मिज्ञानवादमें आकाशमें नीलताध्यासका असंभवदोष औ ताका परिहार ॥ ३७ ॥

तथा[प धर्मिज्ञानवादमैंभी इस अध्यासकी अनुपपत्ति नहीं. काहेतें ? यंयपि आकाश नीहर है तथापि आलोक द्रव्य हरवत है, यातें आलो-कर्से दुष्ट नेत्रका संयोग दूर्यां औ आलोकगोचर आलोकव्यापि आका-शाकार प्रमारूप सामान्यज्ञान होते है, तिसतें अनंतर आकाशाविछन्न चेतनस्थ अवियामें श्रोभद्वारा नीलक्षपाकार अविवाका पारेणाम होवे है, तैसैं इदमाकारवृत्त्यविद्यन्नचेतनस्थ अविद्याका नीलक्षपगोचरज्ञानाकार पारणाम होवे हैं; आकाशगोचर प्रमावृत्ति औ नीलक्षपगोचर अविधावृत्ति एक देशमें होनेतें उभयवृत्ति उपहित साक्षी एक है, यातें अधिवान अध्य-स्तका एक साक्षीसे प्रकाश होंवे है. यथि विशेषहर्पते अधिष्ठानका ज्ञान दुर्था अध्यास संमवे नहीं, औ आकाशाकार प्रमावृत्तिसे अनन्तर अध्यास कह्या वहां आकाशत्वरूपतें आकाशका ज्ञान अध्यासका हेतु कहनेसें भिशेषरूपका ज्ञान अध्यास हेतु प्रतीत होने है सो असंगत है. तथापि आकारात्वरूपते आकाशका ज्ञानभी सामान्यज्ञान है विशेष ज्ञान नहीं "नीरूपमाकाराम्" इसरीतिसँ नीरूपत्वविशिष्ट आकाराका ज्ञानही विशेष ज्ञान है. काहेतें ? अध्यासकालमें अपतीत अंशकुं विशेष अंश कहह, वाहीकूं अधिष्ठान कहेंहैं. औ अध्यासकालमें प्रतीवअंशकूं सामान्य

अंश कहें हैं ताकूं आधार कहें हैं. "आकाशम् नीलम्" इसितीं भांति-कालमें आकाशत्वरूपतें आकाशकी प्रतीति होवेहैं, औं "नीरूपमाकाशम्" इसरीतिसें नीरूपत्वधर्मतें आकाशकी प्रतीति भांतिकालमें होवे नहीं; यातें आकाशत्वरूपतें आकाशका ज्ञानभी सामान्यज्ञान होनेतें तिसतें अनन्तर नील्रूपका अध्यास संभवे नहीं.

सर्पादिश्रमस्थलमें च्यारि मत औ चतुर्थ मतमें दोष ॥ ३८ ॥ इसरीतिसें सर्परजतादिक श्रम होवें तहां तीनि मत कहें:-एक तो उपा-ध्यायका मत कह्या, ताके मतमैं एकही ज्ञान दुष्टदंद्रियविषयके अंतःकरणका परिणामरूप होवैहै, यह ज्ञान अधिष्ठानके सामान्य अंशकूं औ अध्यस्तकं विषयकर्ता भगरूप है तासँ पृथक् अधिष्ठानके सामान्य अंशमात्रगोचर प्रमाज्ञानका तिसके मतमें अंगीकार नहीं. थिमिज्ञानवादमें दो मत कहे. एक मतमें तौ इदमाकार सामान्यज्ञान प्रमारूपतें अनंतर "अयं सर्पः । इदं रजतम्" इसरीतिसें भ्रमज्ञान होवेंहै सो अविद्याका परिणामसप होवैहै, औं अधिष्ठानके सामान्यअंशकूं विषय कर्ती हुवा अध्यस्तकं विषय करेहै, यातैं इदमाकार औ अध्यस्ताकार होवेहै, औ घर्मिज्ञानवादमै दूसरा मत यह हैः-इदमाकार सामान्यज्ञान अध्यास हेतु प्रमारूप होवेहैं, वासें उत्तरक्षणमें सर्परजतादिगोचर अविद्याका परिणाम ज्ञान होवैहै सो अमरूप होवैहै, यातैं अधिष्ठानगोचर होवे नहीं, किंतु केवल अध्यस्तगोचर होवैहै. तिस भमज्ञानमें इदंपदार्थविषयकत्व नहीं है, तथापि तिसके अधिष्ठानज्ञानमें इदंपदार्थविषयकत्व है, ताका अनिर्वचनीयसंबंध भगज्ञानमें उपजे है. इसरीतिसें केवल अध्यस्तपदार्थाकार अमज्ञान होवेहै यह मतही समीचीन है.

औ धर्मिज्ञानवादमेंही कोई मंथकार तीसरा पक्ष मानेहैं. तथाहि:— अध्यासका हेतु अधिष्ठानका सामान्य ज्ञान होवेहैं, तासे भिन्न सर्परजता-दिगोचर अवियाकी दृति निष्फळ है. काहेतें? अधिष्ठानगोचर अंतःकरणकी

इदमाकारवृत्ति जो अध्यासकी हेतु मानीहै तिस वृत्तिमें अभिव्यक्ति चेतनसें ही सर्परजतादिकनका प्रकाश होवेहै; यातें सर्परजतादिक ज्ञेयरूप • तौ अविधाका परिणाम होवैहै औ ज्ञानरूपपरिणाम अविधाका होवै नहीं: या मतमें भी उपाध्यायके मतकी नाई शुक्तिरजतादिकनमें केवल अर्थाध्यास है. ज्ञानाध्यासका अंगीकार नहीं. यह मतभी उपाध्यायके मतकी नाई सकळ आर्यवचनतें औ युक्तिसें विरुद्ध है. काहेतें ? या मतमें भमज्ञानका छोप होवे है इदमाकार जो ज्ञान होवे सो अधिष्ठानसें इंदियके संयोगतें अन्तः करणकी वृत्तिहरूप होवे है औ अधिष्ठानगोचर होवे है, याते प्रमा होवेहै वासें भिन्नज्ञान मानै नहीं, यातें श्रमज्ञान अप्रसिद्ध होवैगा. जो ऐसें कहै:-अधिष्ठानगोचर' इदमाकारज्ञानहीं सर्परजता-दिकनकं विषय करेंहै, यातें बाधितपदार्थगोचर होनेतें भ्रम कहिये है, तथापि या मतमैं तिसी ज्ञानकू अवाधित अधिष्ठानगोचरता होनेते प्रमात्वभी हुया चाहिये, यातें एकज्ञानमें भ्रमत्वप्रमात्वका संकर होवैगा. यद्यपि सत्यरजतगोचर औ शुक्तिरजतगोचर एक ज्ञान तहां भ्रमत्वप्रमात्वका संकर प्रसिद्ध है, यातें अवच्छेदकभेदतें जैसे एक पदार्थमें संयोग औ संयोगका अभाव विरोधी पदार्थ रहें हैं तैसे एकज्ञानमें भी अवच्छेदक-भेदतें भगत्व प्रमात्व विरोधी धर्म संभवें हैं. इष्टांतमें वृक्षवृत्तिसयोगाः भावका अवच्छेदक मूळदेश है औ संयोगका अवच्छेदक शासादेश है, तैसें ज्ञानमैंभी बावितविषयकत्व तौ भ्रमत्वका अवच्छेदक धर्म है. औ अबाधित-विषयकत्व प्रमात्वका अवच्छेदक वर्भ है, यातै एकही ज्ञानमें वाधितविषय-कत्वाविज्ञान श्रमत्व है। औ अवाधित विषयकत्वाविज्ञान प्रमात्व होनेतें भ्रमत्व प्रमात्वका संकरदोष नहीं; तथापि भ्रमत्वप्रमात्वकी नांई वाधित-विषयकत्व अवाधितविषयकत्वभी परस्पर भावाभावस्तप होनेतें विरोधी हैं तिनकात्ती अवच्छेदकमेदविना एक ज्ञानमें समावेश संभवे नहीं औ तिनके अन्यअवच्छेदक उपलब्ध होवें नहीं. औ किसी अन्यकी कल्पनाकी

# वृत्तिभेद रूपाति और स्वतः प्रयात्व नि०-प्र० ७. (२७३)

कल्पना करै तौ परस्पर विरोधिही कोई अवच्छेदक माननें होवैंगे.यातैं तिनके अन्यअवच्छेदक माननेमें अनवस्थादोप होवैगा. इसरीतिसें एक ज्ञानमें भ्रमत्व प्रमात्वका संशय संभवै नहीं. औ सत्यरजतगोचर शुक्तिरजतगोचर एक ज्ञानमें भगत्वप्रमात्वका संकर कह्या सोभी सिन्दांतके अज्ञानसें कह्या है. काहेतें ? सत्यरजतगोचर अंतःकरणकी वृत्ति होवे है, शुक्तिरजतगोचर अविद्याकी वृत्ति होवै है, यातें सत्यरजतगोचर औ शुक्तिरजतगोचर दो ज्ञान होवें हैं, दोनूं ज्ञान समानकालमें होवें हैं औ सजातीय गोचर होवें हैं यातें तिनका परस्परभेद प्रतीत होवे नहीं; किंतु तिनमें एक त्वभम होवे है, यार्ते भमत्व प्रमात्वका शंकर अदृष्टगोचर होनेतें इदमाकार प्रमावृत्तिमें अभिव्यक्तसाक्षीसें अध्यस्तका प्रकाश संभवे नहीं औ अधि-ष्टानगोचर वृत्तिमें अभिन्यक्त साक्षीसेंही अध्यस्तका प्रकाश मानि अविद्याकी वृत्ति नहीं मानैं तौ अध्यस्तपदार्थकी अध्यस्तग}चर स्मृति नहीं हुई चाहिये. काहेतें १ अनुभवके नाशतें संस्कार होवे है अन्यगोचर अनुभवतें अन्यगोचर संस्कारस्पृति होवे तौ पटगो-चर अनुभवतें घटगोचर संस्कारस्मृति इद्दे चाहिये; यातैं समानगोचर अनुभवतें संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति होने है, यह नियम होनेतें अधिष्ठानगोचरवृत्तिहर अनुभवतैं अध्यस्तगोचर संस्कारद्वारा स्यृतिकी उत्पत्ति संभवे नहीं. औ अध्यस्तगोचर साक्षीरूप अनुभवतें संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति कहै तौ सर्वथा असंगत है काहेतें १ अनुभवके नाशतें संस्कार होवे है औ साक्षी नित्य है, ताकूं संस्कारजनकता संभवे नहीं. जो ऐसे कहैं:-जा वृत्तिसे चेतनकी अभिन्यक्तिद्वारा जिस पदार्थका प्रकाश होवे ता वृत्तिसें तिस पदार्थगोचर संस्कारद्वारा स्मृति होवे हैं,पटगोचर वृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसें वटका प्रकाश होवें नहीं, यातें पटगोचर अनुभवतें घटगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिकी आपत्ति नहीं; औ अधिष्ठानगोचर अंतःक-रणकी इदमाकारवृत्तिमें अभिव्यक्तनेत्तनसें अध्यस्तका प्रकाश होवेहैं;

यातैं अधिष्ठानगोचर इदमाकारप्रमासैं अध्यस्तगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिका संभव होनेतें अध्यस्तगोचर अविद्यावृत्तिका अंगीकार निष्फल है. यह कथनभी असंगत है:-काहेतें । अधिष्ठानगोचर इदमाकार ज्ञानसें जो अध्यस्त का प्रकाश मानै ताकूं यह पूछचा चाहिये:-इदमाकार ज्ञान होवै सो अध्यस्ता-कारभी होवेहें अथवा नहीं होवेहे ? जो ऐसें कहै अध्यस्ताकारभी होवे है सो संभवे नहीं. काहेतें ? प्रत्यक्षज्ञानमें आकार समर्पणका हेतु विषय होवेहै. इदमाकारज्ञानसें उत्तरक्षणमें अध्यस्तपदार्थकी उत्पत्ति होनेतें भावि-विषयसैं प्रत्यक्षज्ञानमें स्वाकारका समर्पण संभवे नहीं, यातें इदमाकार ज्ञानकुं अध्यस्ताकारता नहीं होवे है.यह दितीय पक्ष कहे तौभी संमवे नहीं. कहितें ? अन्याकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीतिं अन्यविषयका प्रकाश होवे नहीं यह पूर्व कहा। है. जो इदगाकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीके संबंधतें आकार समर्पण अकर्ताकामी प्रकाश मानें तौ इदमाकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीका संबंधी जो अधिष्ठानका विशेष अंश ताकाभी प्रकाश हुया चाहिये, यातैं इदमाकार सामान्यज्ञानसैं भिन्न अविद्याका परिणामरूप अध्यस्ताकार वृत्तिरूप ज्ञान अवश्य अंगीकरणीय है, तिसमैंभी दो पक्ष कहें हैं:-तिनमें अधिष्ठानगोचर औ अध्यस्तगोचर अनिर्वचनीय-ज्ञान होते है;यह प्रथम पक्ष तो समीचीन नहीं यह पूर्व कहा है, जो अनि-र्वचनीय मिथ्याज्ञानकूं उभयगोचर मानै तौ प्रमात्वभ्रमत्वका संकर दोष हो-वैगा. यातें इदमाकार सामान्यज्ञानतें उत्तरक्षणमें केवल अध्यस्तगोचर अवि-याकी वृत्ति होवेहै. जैसे सर्परजतादिक मिथ्या हैं तैसे तिनका ज्ञानभी मिथ्या है, इसीवास्तै सर्परजतादिकनकेबाधकी नाई तिनके ज्ञानकाभी वाध होते है. इदमाकार प्रमावृत्तिमें अभिन्यक्त साक्षीसें ही अध्यस्तका प्रकाश माने तो साक्षी तौ सदाही अवाध्य है औ इदमाकार वृत्तिभी अंतःकरणका परिणाम होनेतें घटादिज्ञानकी नाई व्यवहारकाछमें अबाध्य है; यातें बस्नज्ञानविना अध्यस्तके ज्ञानका बाथ नहीं हुया चाहिये.

# वृत्तिभेद रुपाति और स्वतः प्रमात्व नि ०-- ४० ७. ( २०५ )

अनिर्वचनीयख्यातिमें उक्तच्यारिमतका अनुवाद औ ताकी समाप्तिका दोहा ॥ ३९ ॥

इसरीतिसें सर्परजतादिगोचर भम होवै तहां सिद्धांतमें अनिवचनीय-ल्याति कही है. तामें च्यारि पक्ष हैं. एक तौ किव तार्किक नृसिंहमडी पाध्यायका मत है, तामें अधिष्ठानसें इंदियका संबंधही अध्यासका हेतु है अधिष्ठानका सामान्यज्ञान हेतु नहीं. अन्य आचार्यनके मतमें अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु है, सामान्यज्ञानकूं धर्मिज्ञान कहेंहैं. उपाध्या-यमतसे भिन्न तीनुं मतमें सामान्यज्ञानकुं अध्यासकी कारणता मानी है। यातें तीनुं मत धर्मिज्ञानवादी हैं. तिनमें भी अध्यस्तपदार्थाकारही अविद्याकी वृत्तिरूप भ्रमज्ञान होवैहे यह पक्षही समीचीन है, औ अधिष्ठानगोचर इद-माकार तथा अध्यस्ताकार अविद्याकी वृत्ति होवै है यह पक्ष औ इदमाकार वृत्तिकप सामान्यज्ञान जो अध्यासका हेतु तासैं ही निर्वाह होवे है. अध्यस्त-गोचर अविद्याकी वृत्तिका अनंगीकारपक्ष समीचीन नहीं, तैसैं अध्यासका हेतु सामान्याज्ञानका अनंगीकार पक्ष उपाध्यायकाभी समीचीन नहीं, इस रीतितें प्राचीनम्थकारींने जो छिल्याहे, तिसके अनुसारही हमनें दूषण भूपण छिखेहैं. औ अपनें बुद्धिके बल्सें विचार करें तौ इन चारों मतनमें दूपण भूपण समान हैं. औ प्रपंचके मिथ्यात्व साधनमें अहैतवादका अभि-निवेश है अवांतरमतभेदके प्रतिपादनमें वा खंडनमें अभिनिवेश नहीं, यातें किसी जिज्ञासुकूं खंडित पक्षही बुद्धिमें आरूढ होने तौ कछ हानि नहीं औ एकही मतके अनुकूछ हमने युक्ति छिखी हैं सो प्राचीन आचार्पनके मार्गसें उत्पथगमनके निरोधार्थ छिली हैं.

दोहा—निश्वल बिन किनहु न लिखी, भाषामें यह रीति॥ ख्याति अनिर्वचनीयकी, पेषहु सुजन सप्रीति॥ १॥ शास्त्रांतरमें उक्त पांचख्यातिके नाम॥ ४०॥ और शास्त्रांतरमें जो भमका लक्षणस्वरूप कहा। है, वासें विल्क्षणही अमका लक्षण औ स्वरूप है. इस अर्थके जणावनेकूं शास्त्रांतरके भमके स्वरूप भाष्ममें कहे हैं तिनका निरूपण औ संडन करेंहें. शुक्तिमें रजवादि भम होवे तहां सिद्धांतपक्षसें विना पांच मत हैं:—सत्तरूयाति १ असत्तरूयाति २ आत्मरूपाति ३ अन्यथारूपाति ४ अरुपाति अमके ये नाम कहे हैं. सर्वके मतमें पंचनाममें अन्यतमभमका नाम प्रसिद्ध है.

# सत्ख्यातिकी रीति ॥ ४१ ॥

तिनमें सत्स्यातिवादीका यह सिद्धांत है:—शुक्तिके अवयवनके साथि रजतके अवयव सदा रहेंहें. जैसें शुक्तिके अवयव सत्य हैं, तैसें ही रजतके अवयव हैं, मिथ्या नहीं. जैसें दोपसहित नेत्रके संबंधतें सिद्धांतमें अविधाका परिणाम अनिर्वचनीय रजत उपजेहे. तैंसें दोष-सहित नेत्रसंबंधतें रजतावयवनसें सत्यरजत उपजेहे. अधिष्ठानज्ञानतें जैसें अनिर्वचनीय रजतकी निवृत्ति सिद्धांतमें होवे है, तैसें शुक्तिज्ञानतें सत्य-रजतका अपनें अवयवनमें ध्वंस होवेहे.

#### सत्र्यातिवादका खंडन ॥ ४२ ॥

यह सत्एयातिवादीका मत है सो निराकरणीय है. काहेतें ? शुक्तिरजत ह्यांतर्स प्रपंचकूं मिथ्यात्वकी अनुमिति होवेंहै. सत्त्व्यातिवादमें शुक्तिमें रजत सत्य है; तिसकूं ह्यांत धरिके प्रपंचमें मिथ्यात्वसिखि होवें नहीं, यातें यह पक्ष निराकरणीय है. या पक्षमें यह दोष है:—उक्तिज्ञानमें अनंतर "कालत्रयेपि शुक्ती रजतं नास्ति" इसरीतिसें शुक्तिमें त्रेकालिक रजतामाव प्रतीत होवें है सिद्धांतमेंभी अनिर्वचनीय रजन ती मध्यकालमें होवें है औ व्यावह्यारिक रजताभाव त्रेकालिक है सत्त्व्यातिवादीके मतमें व्यावह्यारिक रजत होवे तिस कालमें व्यावह्यारिक रजताभाव संभवें नहीं, यातें त्रेकालिक रजताभावकी प्रतीतिसें व्यावह्यारिक रजतकथन विरुद्ध है. और अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्तिमें तो प्रसिद्ध रजतकी सामयी चाहिये नहीं, दोषसहित अविचासें ताकी उत्पत्ति संभवें है औ व्यावह्यारिक रजत-

्र की उत्पत्ति तो रजतकी प्रसिद्ध सामग्रीविना संभवे नहीं; औ शुक्ति-देशमें रजतकी प्रसिद्ध सामग्री है नहीं यातें सत्यरजतकी उत्पत्ति शुक्ति-देशमें संभवे नहीं.

शुक्तिमें सत्यरजतकी सामग्रीका अंगीकार औ खंडन ॥४३॥ अं जो ऐसें कहें शुक्तिदेशमें रजतके अवयव हैं सोई सत्यरजतकी सामग्री है, ताकूं यह पृछे हैं:—रजतावयवनका उद्भूत रूप है अथवा अनुद्भूत रूप है ? उद्भूत रूप कहे तो रजतावयवनकामी रजतकी उत्पत्तिसें प्रथम प्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो अनुद्भूत रूप कहे तो अनुद्भूत रूप कहे तो अनुद्भूत रूप कहे तो अनुद्भूत रूप नहीं होवेगा. आं उद्भूतरूपवाला होवेगा, यातें रजतका प्रत्यक्ष नहीं होवेगा. ओ उद्भूतरूपवाल क्ष्या कहीं, यातें उद्भूत रूप नहीं, किंतु उद्भूत रूप है. द्वर्णुकमें महत्त्व नहीं, यातें उद्भूत रूप होनेतेंभी द्वर्णुकका प्रत्यक्ष होवे नहीं, औ द्वर्णुकमेंही उद्भूत रूप नहीं है, किंतु परमाणुमेंभी नैयायिक उद्भुत रूप अंगीकार करें हैं.

औ जो ऐसें कहै इचणुककी नाई रजतावयवभी उद्भूतहरवाले हैं, परंतु महत्वशून्य हैं; यातें रजतावयवका प्रत्यक्ष होवे नहीं, सो संभवे नहीं, काहेतें ? महत्परिमाणके च्यारि भेद हैं:—आकाशादिकनमें परम महत्परिमाण है. परममहत्परिमाणबालेकूं ही नैयायिक विश्व कहें हैं. विभुत्तें भिन्न पटादिकनमें अपकृष्टमहत्परिमाण है, औ सर्वप आदिकनमें अपकृष्टमहत्परिमाण है, औ सर्वप आदिकनमें अपकृष्टतरमहत्परिमाण है. जो रजतके अवयवमी महत्परिमाणशून्य होवें तो हचणुकर्में आरब्ध न्यणुकन्की नाई महत्त्वशून्य अवयवनतें आरब्ध रजतादिकभी अपकृष्टतममहत्परिमाणबालेही हुये चाहियें, यातें रजतावयब महत्त्वशून्य है, यह कहना समवे नहीं. औ रजतावयवयें तो महत्त्वका अभाव कहे तो किसी रीतितें संभवे भी परंतु जहां बल्यीकर्में बटका अम होवे तहांभी घटावयब कर्पाल माननें होवेंगे. औ जहां स्थाणुमें पुरुषक्ष होवे तहां स्थाणुमें पुरुषके अवयव

हस्तपादादिक माननें होवेंगे कपाल औ हस्तपादादिक तो महत्त्वशून्य संभवे नहीं रजतत्वजाति तो अणु साधारण है यातें सूक्ष्मावयवनमेंभी रजतव्यवहार संभवे हैं, औ घटत्व कपालत्व हस्तपादत्व पुरुपत्वादिकजाति तो महान् अवयवी मात्रवृत्ति हैं; तिनके सूक्ष्म अवयवनमें कपालत्वादिक जातिसंभवे नहीं १ यातें भ्रमके अधिष्ठानदेशमें आरोपितके व्यावहारिक अवयव होवें तो तिनकी प्रतीति हुई चाहिये, यातें व्यावहारिक अवयवनसें रजतादिकनकी उत्पत्तिकथन असंगत है,

सव्ख्यातिवादीकारे उक्त दोषका परिहार औ ताका खंडन ॥ ४४ ॥

औ जो सत्र्यातिवादी ऐसें कहै:-शुक्तिदेशमें रजतके साझात अवयद नहीं हैं; किंतु अवयवनके अवयव परम मूल द्वश्रणुक अथवा पर-माणु रहें हैं, तैसे वल्मीकदेशमें घटके औ स्थाणुदेशमें पुरुषके साक्षात अव-यवनके अवयव परममूळ इचणुक अथवा परमाणु रहें हैं. दोषसहित नेत्रके संबंधतें झटिति अवयविधारा उपिनके रजतघट पुरुषकी उत्पत्ति होने हैं, दोषके अद्भुत माहात्म्धतै ऐसे वेगसैं व्यणुकादिकनकी धारा उपजेहै। यातै मध्यके अवयवी कपाल हस्तपादादिक प्रतीत होवें नहीं, अंत्य अवयवी घटादिकी उत्पत्ति हुयां तौ कपालादिक कहूंभी प्रतीत होवें नहीं यातें भ्रमके अधिष्ठानमें आरोपितके अवयव प्रतीत होनें नहीं, औ ब्यानहारिक अवयव रजतादिकनके हैं अथवा शुक्तिदेशमें रजतके महत् अवयव हैं। औ बल्मीकदेशमें घटके अवयव कपाल हैं, स्थाणुदेशमें पुरुषके अवयव हस्तपादादिक हैं, इसरीतिसैं भमके अधिष्ठानमैं आरोपितके सारे अवयव हैं। तौभी अधिष्ठानकी विशेषरूपतें भतीति तिन अवयवनकी भतीतिकी अतिवं-धक है। यातें विद्यमान महत् अवयवनका प्रत्यक्ष होवे नहीं. इस रीतिसें स्त्रख्यातिवादीका समाधानभी समीचीन नहीं. काहेतें ? शुक्तिदे-शमें व्यावहारिक रजतकी उत्पत्ति मानै तौभी अनुभवानुरोधमें रजतकी निवृत्ति शुक्तिज्ञानसैंही मानी चाहिये.

# वृत्तिभेद ख्याति और स्वतः प्रमात्व नि०-प्र०७. (२७९)

### रजतज्ञानकी निवृत्तिसें प्रातिभासिक औ व्यावहारिक रजतकी निवृत्ति औ ताका खंडन ॥ १५ ॥

औ सत्तख्यातिवादी ऐसें कहै:-रजतकी निवृत्तिमें शक्तिज्ञानकी अपेक्षा नहीं; किंतु रजतज्ञानाभावसें रजतकी निवृत्ति होवे हैं; जितने काल रजवका ज्ञान रहे उतने काल रजत रहे है. रजतज्ञानका अभाव होवें तब रजतकी निवृत्ति होवें है. शुक्तिका ज्ञान कहूं रजतज्ञानकी निवृत्तिका हेतु है, कहूं शुक्तिज्ञानविना अन्यपदार्थके ज्ञानतें रजतज्ञानकी निवृत्ति होवे है, ता रजतज्ञानकी निवृत्तिसें उत्तरक्षणमें रजतकी निवृत्ति होवेहै अथवा रजतज्ञानकी निवृत्ति जासें होवे तासेंही रजतज्ञानकी:निवृत्ति-क्षणमें रजतकी निवृत्ति होवे है. इसरीतिसें ज्ञानकालमें ही रजतकी स्थिति होनेतें यद्यपि प्रातिभासिक ही रजतादिक हैं, तथापि अनिर्वचनीय नहीं किंतु व्यावहारिक सत्य हैं जैसे सिद्धांतमें सुखादिक प्रातिभासिक हैं तौभी स्वप्नसुखादिकनसें विलक्षण व्यावहारिक माने हैं. औ न्यायमतमें दित्वा-दिक प्रातिभासिक मानिकै व्यावहारिक सत्य माने हैं, तैसे रजतादिक प्रातिभासिक हैं तौभी व्यावहारिक सत्य हैं, इसरीतिसैं रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ उत्तरक्षणमैं रजतादिकनकी निवृत्ति होते हैं; अथवा रजतज्ञानकी निवृत्तिका हेतु जो शुक्तिका ज्ञान अथवा पदार्थीतरका ज्ञान वामेंही रज-वज्ञानके निवृत्तिक्षणमें रजवकी निवृत्ति होंबे है. शुक्तिज्ञानसें ही रजवकी निवृत्ति होवै यह नियम नहीं है.

ऐसा कहें तो लोकानुभवसें विरोध होवैगा, सकलशास्त्रनसें विरोध होवैगा सिद्धांतका त्याग होवैगा, औ युक्तिवरोध होवैगा. काहेतें ? शुक्तिज्ञानसें रजतन्नमकी निवृत्ति होवे हैं यह सर्व लोकमें प्रसिद्ध है. औ सकल शासमें प्रसिद्ध है औ सत्व्यातिवादीकाभी यही सिद्धांत है. औ सत्व्यातिवादीक मतमें विशेषक्षतें शुक्तिका ज्ञान रजतावयवके ज्ञानका प्रतिवंधक है, यातें रजतावयवके ज्ञानका विरोधी शुक्तिका ज्ञान निर्णात है. रजतावयवकी

٠,

प्रतीतिका विरोधी शुक्तिज्ञानही रजवाज्ञानका विरोधी मानना क्लमकल्पना है. निर्णातकूं क्लम कहें हैं. शुक्तिज्ञानसें विना अन्यसें रजवज्ञानकी निवृत्ति मानें तौ अक्लमकल्पना होवैगी. इसरीतिसें क्लमकल्पना योग्य है या युक्तिसेंभी विरोध होवैगा; यातें शुक्तिज्ञानसें ही रजतकी औ ताके ज्ञानकी निवृत्ति माननी योग्य है.

## सत्र्यातिवादमें प्रबल दोष ॥ ४६ ॥

भौ जो पूर्व उक्तरीतिसें रजतज्ञानाभावसें रजतकी निवृत्ति मानें औ रजवज्ञानकी निवृत्तिके अनेक साधन मानैं तौभी वक्ष्यमाण दोपसँ सत्रल्याति-वादीका उद्धार होवे नहीं सो दोष यह है:-जहां शुक्तिमें जा क्षणमें रजव भम होवे तिसी क्षणमें शुक्तिसे अभिका संयोग होयके उत्तर क्षणमें शुक्तिका ध्वंस औं भरमकी उत्पति होवे तहांरजतज्ञानकी निवृत्तिका साधन कोई हुया नहीं। यातें शुक्तिध्वंस औ भरमकी उत्पतिसें प्रथम रजतकी निवृत्ति नहीं होनेतें भरपदेशमें रजतका लाभ हुया चाहिये. काहेतें ? रजत प्रव्य तैजस है.ताका गन्धकादि संबंधविना ध्वंस होवे नहीं याते भगस्थानमें व्याव-हारिक रजतरूप सत्पदार्थकी रूपाति होने है यह सत्रूपातिबाद असंगत है औ जहां एक रज्जुमें दशपुरुषनकूं भिन्न भिन्न पदार्थनका भम होवै.किसीकृं दण्डका किसीकूं मालाका; किसीकूं सर्पका तथा किसीकूं जलपाराका इत्यादिक पदार्थनके अवयव स्वल्परज्जुदेशमें संभवें नहीं, काहेतें १ मूर्तब्र्य स्थानका निरोध करें हैं; यातें स्वल्पदेशमें इतने पदार्थनके अवयव संभवें नहीं: औं अमकालमें दंढादिक अवयवी सर्वथा स्वल्पदेशमें संभवें नहीं. औ सिस्रांतमें तो अनिर्वचनीय दंडादिक हैं. व्यावहारिक देशका निरोध करैं नहीं. औ जो सत्स्यातिवादी भी तिन दंडादिकनमें स्थानिनरोधादिक फल नहीं मानें तौ दंहादिकनकूं सत् कहना विरुद्ध है औ निष्फल है. दंडा-दिकनकी प्रतीतिमात्र होवैहै अन्यकार्य तिनतें होवे नहीं; ऐसा कहें ती अनिर्वचनीयवादही सिद्ध होवे है.

# वृत्तिभेद रूपावि और स्वतःप्रमात्व नि ० – प्र ७, (२८१)

भी भ्रमस्थलमें सत्पदार्थकी उत्पत्ति मानें ती अंगारसहित ऊपर मूमिंगें जलभम होने तहां जलसें अंगार शांत हुये चाहियें औ तूलके उपरि घरे गुंजापुंजमें अभिभम होने तहां तूलका दाह हुया चाहिये. औ जो ऐसा कहै:—दोपसहित कारणतें उपने पदार्थकी अन्यक् पतीति होने नहीं. जाके दोपतें उपने है ताहीक पतीति होनेहै. औ दोपके कार्य जल अभिसें आर्दी-भाव दाह होने नहीं तो तिनक सत्यता कहना केवल हास्यका हेतु है. काहितें ? अवयव तो स्थान निरोधादिकके हेतु नहीं. अवयवीसें कोई कार्य होने नहीं. ऐसे पदार्थक सत्त कहना शुक्तिक बुद्धिमानों कू हास्य होने है. यार्तें सत्यवातिवादकी उक्तिसंभवभी नहीं सर्वथा यह पक्ष नियुक्तिक है, इसी वास्ते विचारसागरमें सत्यत्याति नहीं जा पक्षका किसीमकारसें उपपादन होने केरि तर्कादिवलतें लंडन होने सो पक्ष लिख्या चाहिये. सत्त्व्यातिवादका उपपादन नहीं संभवे यार्ते इसमन्थमेंभी लेखनीय नहीं, तथापि सर्वथा लिखनिना अध्येता कू ऐसा भम होयजाने. मन्थकर्ता कृ सत्याति-वादका ज्ञान नहीं था तिसभमकी निवृत्तिवासते इहां लिख्या है.

#### त्रिविध असत्त्वातिकी रीति शून्यवादीकी रीतिसें असत्त्वातिवादका खंडन ॥ ४७॥

तैसें असत्स्वातिवादभी सर्वथा युक्तिअनुभवश्चन्य है. निराकरण विनाभी किसीकी बुद्धिमें आह्रद होवे नहीं, यातें निराकरणीय नहीं तथापि असत्स्वातिवादी वेदमार्गका प्रतिदंदी प्रसिद्ध है. औ सूत्रनसें ताके मतका खंडन कह्या है यातें खंडनीय है. असत्स्व्यातिवादी दो हैं:— एकतौ श्चन्यवादी नास्तिक असत्स्व्याति मानें है. तिसके मतमें तौ सारे पदार्थ असत्स्व हैं, यातें शुक्तिमें रजतभी असत् है. शून्यवादीके मतमें तौ असत्अधिष्ठानमें रजत असत् है यातें निरिष्ठान भम है. तैसें ज्ञाता ज्ञानभी असत् हैं, या मतका खंडन शारीरकके द्वितीयाच्यायके वर्कपादमें विस्तारसें कन्या है औ अनुभव विरुद्ध हैं. काहेतें १ शून्यवादमें सर्वस्था-

नमें शून्य है, यातें किसीका व्यवहार प्रसिद्ध नहीं हुया चाहिये. औ शून्यसें व्यवहार होने तो जलका प्रयोजन अग्निसें, अग्निका प्रयोजन जलसें हुया चाहिये. अग्नि जल तो सत्य वा मिथ्या कहूं हैं नहीं, केवल शून्यतत्त हैं, सो सारें एकरस हैं तामें कोई विशेष नहीं. जो शून्यमें विशेष मानें तो शून्यवादीकी हानि होनेगी. काहेतें ? वह विशेषही शून्यसें मिन्न है, औ जो ऐसें कहें शून्यमें विशेष है, जाकूं विलक्षणता कहें हैं तासें व्यवहारभेद होने है. औ वह विशेष औ व्यवहार तथा व्यवहारका कर्ताभी परमार्थसें शून्यहें, यातें शून्यताकी हानि नहीं सोभी संभन्ने नहीं. काहेतें ? शून्यमें विशेष है यह कथन विरुद्ध है. विशेषवाला कहें तो शून्यताकी हानि होने हैं औ शून्य कहें तो विशेषवचाकी हानितें यवहार भेदका असंभव है; हसरीतिसें शून्यवाद संभने नहीं.

# कोई तांत्रिककी रीतिसें असत्ख्यातिवाद ॥ ४८॥

औं कोई तांत्रिक असत्एयातिवादी है, ताके मतमें शुक्तिआदिक व्यवहारके पदार्थ तो असत नहीं, किंतु अमज्ञानके विषय जो अनिर्वचनीय
रजतादिक सिखांतमें मानें हैं वह असत् हैं. यातें व्यावहारिक रजतादिक
अपने देशमें हैं तिनका शुक्तिमें संबंध नहीं. औ अन्यथाख्यातिवादीकी
नाई शुक्तिमें रजतत्वकी प्रतीतिभी होवे नहीं. अनिर्वचनीय रजत उपजे नहीं
औ अख्यातिवादीकी नाई दो ज्ञान होवें नहीं. श्रून्यवादीकी नाई शुक्ति
असत् नहीं, ज्ञाताज्ञानभी असत् नहीं, किंतु शुक्ति ज्ञान ज्ञाता सत् हैं,
दोषसहित नेत्रका शुक्तिसें संबध होवे तब शुक्तिका ज्ञान होवे नहीं, किंतु
शुक्तिदेशमें असत् रजतकी प्रतीति होवे है. यचिष अन्यथाख्यातिवादमें
शुक्तिदेशमें रजत असत् है औ कांताकर्ये तथा हट्टमें सत् रजत दोनं
मतमें हैं, तथाषि अन्यथाख्यातिवादमें तो देशांतरस्थ सत्यरजतवृत्ति
रजतत्वका शुक्तिमें मान होवे है, औ असत्वख्यातिवादमें रजातत्वका शुक्तिमें मान होवे है, विसके धर्म रजतत्वका शुक्तिमें मान होते नहीं, किंतु असत्योचर

रजतज्ञान है. शुक्तिंस दोपसहित नेत्रके संबंधतें रजतभ्रम होने है, ताका विषय शुक्ति नहीं जो रजतभ्रमका विषय शुक्ति होने तो " इयं शुक्तिः" ऐसा ज्ञान हुया चाहिये. जो शुक्तित्वरूप विशेष धर्मका दोषवळतें मान नहीं होने तो सामान्य अंशका " इयम्" इतनाही ज्ञान हुया चाहिये; यातें भ्रमका विषय शुक्ति नहीं तैसें भ्रमका विषय रजत भी नहीं. काहेतें १ पुरोवित देशमें तो रजत है नहीं, औ देशांवरमें रजत है, तासें नेत्रका संबंध इसरीतिसें रजतश्रमका विषय कोई नहीं. औ शुक्तिज्ञानसें उत्तरकाळमें " इह काळत्रयेषि रजतं नास्ति " ऐसी प्रतीति होने हैं; यातें रजत भ्रम निर्विषयक होनेतें असत् गोचर कहिये है असत्गोचर ज्ञानकुं ही असत्-ख्याति कहें हैं.

न्यायवाचस्पत्यकारकी रीतिसँ असत्ख्यातिवाद ॥ ४९ ॥ और कोई असत्ख्याति इसरीतिसँ कहेंहैं:—शुक्ति नेत्रके संवधतें रजतभम होवें है यातें रजतभमका विषय शुक्ति है, परंतु शुक्तिमें शुक्तित्व औ शुक्तित्वका समवाय दोनं दोनतें भासें नहीं, किंतु शुक्तिमें रजतत्वका समवाय भासेहै. जो रजतत्वका समावाय शुक्तिमें है नहीं, यातें असत्ख्याति है, रजतत्वभतियोगीका शुक्ति अनुयोगिक समवाय असत् है. ताकी ख्याति कहिये प्रतीति असत् ख्याति कहियेहै. रजतत्वभतियोगिक समवाय शुक्तिमें शुक्तित्वका प्रसिद्ध है, और शुक्त्यनुयोगिक समवाय शुक्तिमें शुक्तित्वका प्रसिद्ध है, और शुक्त्यनुयोगिक समवाय शुक्तिमें शुक्तित्वका प्रसिद्ध है, गरंतु रजतत्व प्रतियोगिक समवाय रजतानुयोगिक प्रसिद्ध है, सो शुक्तित्व प्रतियोगिक है. रजतत्वप्रतियोगिक नहीं. इसरीतिमें रजतत्वप्रतियोगिक शुक्ति अनुयोगिक समवाय अप्रसिद्ध होनेतें असत्वहै, ताकी प्रतितिक् असत् ख्याति कहेंहें. शुक्ति जाका अनुयोगी कहिये धर्मी होवें सो शुक्त्यनुयोगिक कहिये है, रजतत्व जिसका प्रतियोगी होवें सो रजतत्वप्रतियोगिक कहिये है, रजतत्व जिसका प्रतियोगी होवें सो रजतत्वप्रतियोगिक कहिये है. भाव यह है:—केवळ समवाय प्रसिद्ध है औ रजतत्व प्रतियोगिक कहिये है. भाव यह है:—केवळ समवाय प्रसिद्ध है औ रजतत्व प्रतियोगिक कहिये है. भाव यह है:—केवळ समवाय प्रसिद्ध है औ रजतत्व प्रतियोगिक

समबायभी रजतसें प्रसिद्ध है; औ शुक्त्यनुयोगी समबायभी शुक्तिधर्मनका शुक्तिमें प्रसिद्ध है; प्रसिद्धसम्वायमें समवायत्व धर्म है रजतत्व प्रतियोगित्वभी समबायमें प्रसिद्ध है; तैसें शुक्त्यनुयोगिकत्वभी समबायमें प्रसिद्ध है, परंतु रजतत्व प्रतियोगिकत्व शुक्त्यनुयोगिकत्व दोनूं धर्म एकस्थानमें समबायमें अप्रसिद्ध होनेतें शुक्त्यनुयोगिकत्विशिष्ट रजतत्व प्रतियोगिकत्विशिष्ट समबाय अप्रसिद्ध होनेतें असत् है; ताकी ल्याति असत्र्ल्याति कहिये है. यह न्याय वाचस्पत्यकारका मत है. इसरीतिसें अधिष्ठानकूं मानिके असत्र ख्याति दो प्रकारकी मानें हैं, एक तौ शुक्तिअधिष्ठानमें असत्र रजतकी प्रतीतिक्ष है औ दूसरी शुक्तिभें असत्र रजतत्व समवायकी प्रतीतिक्ष्प है.

### द्विविध असत्रूचातिवादका खंडन ॥ ५० ॥

सो दोनूं असंगत हैं. काहेतें ? जो असत्तरूपाति मानें ताकूं यह पुछेहैं; असत्रूपाति या वाक्यमें अवाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ है अथवा असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है, जो ऐसें कहै:—असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है, जो ऐसें कहै:—असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है, तो "मुले में जिह्वा नास्ति" इसवाक्यकी नाई असत्रूख्याति वादका अंगीकारं निर्लजका है. काहेतें ? सत्तास्फूर्तिरहितकूं निःस्वरूप कहेंहें. यातें सत्तास्फूर्तिश्चन्यभी प्रतीत होवे हैं, यह असत्रूख्यातिवाद कहें तेसें सिख होवे है, सत्तास्फूर्तिश्चन्यकी प्रतीति कहना विरुद्ध है यातें अवाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ कहें तो अवाध्यविलक्षण वाध्य होवे है. वाधके योग्यक्तं वाध्य कहेंहें; इसरीतिसें वाधके योग्यकी प्रतीति असत्र्ख्याति कहिये है, यह सिद्ध हुया. सोई सिद्धांतीका मत्त है. काहेतें ? अनिर्वचनीय ख्याति सिद्धांतमें है और वाधयोग्यही अनिर्वचनीय होवे हैं. इसरितीं सिद्धांतमें विलक्षण असत्रूख्यातिवाद है यह कहना संमवे नहीं.

आत्मख्यातिकी रीति औ खंडन, आंतर-पदार्थमानी आत्मख्यातिवादीका अभिप्राय ॥ ५१ ॥ आत्मख्याति असंगत है. काहेतेंं?विज्ञानवादीके मतमें आत्मख्याति है.

क्षणिकविज्ञानकूं विज्ञानवादी आतमा कहैं हैं; विसके मतमें बाह्य रजत नहीं है, किंतु अंतर विज्ञानरूप आत्मा है. ताका धर्म रजत है, दोषवछतें बाह्य प्रतीत होवेहै. शून्यवादीके मतविना आंतरपदार्थकी सत्तामें किसी सुगताशब्यका विवाद नहीं. बाह्य पदार्थ तौ कोई मानैं हैं कोई नहीं मानैं हैं, यातें बाह्यपदार्थकी सत्तामें तौ तिनका विवाद है, आंतर विज्ञानका निषेध शून्यवादी विना कोई नास्तिक करें नहीं, यातें आंतररजतका विज्ञान्हर आत्मा अथिष्ठान है; ताका धर्म रजत आंतर है; दोषनलतें बाह्यकी नाई प्रतीत होने है, ज्ञानतें रजतका स्वरूपसें बाध नहीं होने है, किंतु रजतकी वाह्यताका बाध होवे है. अनिर्वचनीय ल्यातिवादमें रजतधर्मीका बाध औ इदंतारूप बाह्यवृत्ति ताका बाध मानना होवे है. औ आत्मरूयातिमतमें रजतका तौ बाध मानना होवै नहीं. काहेतें ? शून्यवादीसें भिन्न सकछ सौपतके मतमें पदार्थनकी आंतरसत्तामें विवाद नहीं. यातें स्वरूपसें रजतका बाध मानना होवै नहीं; केवल बाह्यताहर इदंताका बाध मानना होवै है, यातें अनिर्वचनीयवाद मानें तौ धर्म औ धर्मीका बाधकल्पन गौरव है. आत्मरुयाति मानै तौ धर्मीके बाधविना इदंतारूप धर्ममात्रके बाध कल्पनमें छावब है. यह आत्मल्याविवादीका अभित्राय है. या मतमें रजत आंतर सत्य है, ताकी बाह्य देशमें प्रतीति भम है, यातें रजतज्ञानमें रजतगोचरत्व अंशभम नहीं, किंतु रजतका बाह्यदेशस्थत्व मतीति अंशमैं भम है.

आंतरपदार्थमानी आत्मख्यातिवादीके मतका खंडन ॥ ५२ ॥

यह मतभी समीचीन नहीं. रजत आंतर है. ऐसा अनुभव किसीकूं होने नहीं. भमस्थलमें वा यथार्थस्थलमें रजतादिकनकी आंतरता किसी प्रमाणमें सिद्ध होने नहीं. सुसादिक आंतर हैं औ रजतादिक बाह्य हैं यह अनुभव सर्वेकूं होने है. रजतकूं आंतर मानें तो अनुभवसें विरोध होने है औ आंतरताका साधक प्रमाण युक्ति है नहीं, यातें आंतर रजतकी बाह्य प्रतीति मानना असंगत है.

# सौगतनके दो भेदनमें बाह्यपदार्थवादीकी आत्मख्यातिका अनुवाद ॥ ५३ ॥

यद्यपि सौगतनमें दो भेद हैं. एक तौ विज्ञानवाद है औ दूसरा बाह्यवाद है. बाह्यवादमें भी दो भेद हैं एक तौ बाह्यपदार्थ अनुभेय है प्रत्यक्ष नहीं. ज्ञानका प्रत्यक्ष होंवे हैं, ज्ञानसें ज्ञेयकी अनुमिति होंवे है. इस रीतिसैं नाह्यपदार्थनका परोक्षवाद है; औ नाह्यपदार्थमी प्रत्यक्षज्ञानके विषय हैं. इसरीतिसें बाह्यपदार्थनका अपरोक्षवाद है; इनमें विज्ञानवादीकें मतमें तौ व्यावहारिक रजतभी बाह्य नहीं है. औ बाह्यपदार्थवादीके मतमें यथार्थ ज्ञानका विषय रजत तौ बाह्य है, यातैं उक्त अनुभवका विरोध नहीं. औ भगस्थलमें बाह्य रजत माननेंका प्रयोजन नहीं. काहेतें ? कटकादिसिब्सि तौ तिस रजतसें होवै नहीं, केवंछ प्रतीतिमात्र होवैहै; औ विषयविना प्रतीति होवै नहीं: यातैं भ्रमप्रतीतिकी सविषयता सिव्हिही तिस रजतका फल है. सो आंतरही माने तौभी भ्रमप्रतीति सविषयक होय जावे है. बाह्य मानिकै प्रतीतिकी सविषयता सिद्ध करै ताके मतमें उक्तरीतिसें धर्मधर्मीका बाध माननेतें गौरव है. आंतररजतकी दोषवछतें बाह्यभवीति मानै तो केवछ ं इदंताके बाध माननेतें छायब होवेहैं; औ यथार्थज्ञानका विषय रजव पुरो-वर्तिदेशमें होवेहै. भमज्ञानका विषय रजतभी पुरोवर्तिदेशमें होवे तौ यथार्थ ज्ञान भौ भमज्ञानकी विलक्षणता नहीं होवैगी. औ आत्मरूपाति मतमें तौ यथार्थज्ञानका विषय रजतभी पुरोवर्तिदेशमें है औ भ्रमज्ञानका विषय रजत आंतर है यातें बाह्यत्व आंतरत्वहृष विषयकी विखक्षणतासें यथार्थत्व अयथार्थत्व भेदज्ञानके होवें हैं. औ बाह्यदेशमें जो भ्रमके विषयकी उत्पत्ति मानें तौ शुक्तिदेशमें उपजे रजतकी सर्वकूं प्रतीति हुई चाहिये, औ एक अधि-ष्ठानमें दशपुरुषनकूं भिन्नभिन्न पदार्थनका भग होने तहां एक एक पुरुषकूं सकछ पदार्थनकी प्रतीति हुई चाहिये. औ आत्मरूयातिमतमैं तो जिसके आंधर जो पदार्थं उपने है तिसीकं पुरोवर्तिदेशमें वह पदार्थ मतीत होवेंहै; यातें अन्यपु-

रुपकूं ताकी प्रतीतिकी शंकाही होने नहीं. भमके विषयकी बाह्य उत्पत्ति माने तिसके मतमें अन्यपुरुषनकूं अप्रतीतिमें समाधानका अन्वेषणस्य क्वेशही फल है; इस रीतिसें बाह्यपदार्थवादी सौगतमतमें आत्मख्यातिकी उक्ति संभवेहै ज्यावहारिक पदार्थही तिसके मतमें बाह्य है प्रातिभासि करजतादिक बाह्य नहीं, केवल आंतरही हैं.

#### बाह्यपदार्थमानी आत्मख्यातिवादीके मतका खंडन ॥ ६४ ॥

तथापि आत्मरूपातिवाद असंगवही है. काहेतें ? रजवादिक पदार्थ स्वप्निवना जागरणमें आंतर अप्रसिद्ध हैं. बाह्य स्वभावकूं समस्थळमें आंतर रकल्पना अप्रसिद्ध कल्पना दोष है औ आंतर होवे तो 'भिय रजवम्, अहं रजतम्" ऐसी प्रतीति हुई चाहिये. "इदं रजतम्" इसरीतिसे रजतकी बाह्य प्रतीति हुई चाहिये.

और जो ऐसें कहै. यथि रजत आंतर है बाह्य देशमें है नहीं, तथि वि दोषमाहात्म्यतें आंतरपदार्थकी बाह्य प्रतीति होवेहै. बाह्यतारूप इदंता शुक्तिमें है दोषके माहात्म्यतें शुक्तिकी इदंता रजतमें भासे है. जा दोषतें आंतर रजत उपजेहै ता दोषतेंही आंतर उपजे रजतमें शुक्तिकी इदंता प्रतीत होवे है. जो रजतकी बाह्यदेशमें उत्पत्ति मानें तो बाह्यदेशमें सत्यरजत तो संभवें नहीं, अनिर्वचनीय मानना होवेगा. सो अनिर्वचनीय वस्तु छोकमें अप्रसिद्ध है, यातें अप्रसिद्ध कल्पना दोष होवेगा औ आंतर तो सत्य रजत उपजे है. आंतर होनेतें ताके हान उपादान अशक्य हैं, यातें सत्य मानेंगी कटकादिसिद्धिरूप फछका अभाव संभवें है, यातें अनिर्वचनीय वस्तुकी कल्पना होवे नहीं, अनिर्वचनीय ख्यातिसें आत्मख्यातितें यह छावव है.

सोभी असंगत है. शुक्तिकी इदंता रजतमें प्रतीत होने है, या कहनेसें अन्यथाख्यातिका अंगीकार होने है. जो इदंतापतीतिमें अन्यथा ख्याति मानी तौ शुक्तिमें रजतत्व धर्मिकी प्रतीतिभी अन्यथाख्यातिही मानी चाहिये. आंतर रजतकी उत्पन्ति माननी निष्फल है. जैसें रजत:पदार्थ शुक्तिसें व्यवहित हैं; ताके धर्मिकी शुक्तिमें प्रतीतिका असंभव कहें तौ तेरे मतमेंभी शुक्तिसें व्यवहित अंतर्देशमें रजत है, तामें शुक्तिधर्म इदंताकी प्रतीतिका असंभव तुल्य है.

आत्मरूयातिवाद्तें विलक्षण अद्वैतवादका सिद्धांत ॥ ५५ ॥

औ सिद्धांतमैं तो शुक्तिवृत्तितादातम्यका अनिर्वचनीय संबंध रजतमैं उपजे हैं, ताकूं संसर्गाध्यास कहें हैं. अधिष्ठानका संबंध जहां प्रतीत होवे तहां सारे अधिष्ठानका संसर्गाध्यास होवे है. संसर्गाध्यास विना अन्य धर्मकी अन्यमें प्रतीति होवें नहीं इसरीतिसें अध्यासविना शुक्ति-वृत्ति इंदताका आंतर रजतमें प्रतीतिके असंभवतें आत्मरूपातिवाद असं-गत है औ अनिर्वचनीय वस्तुकी अप्रसिद्ध कल्पना दोष कहा। सो भी अज्ञानसें कहाहै. काहेवें ? अद्वेतवादका यह मुख्य सिद्धांत है:-चेतन सत्य है, तासें भिन्न सकल मिध्या है. अनिर्वचनीयकूं मिध्या कहें हैं, यातें चेतनसें भिन्न पदार्थकूं सत्य कथनमें ही अपसिख कल्पना है. चेतनसें भिन्न पदार्थनमें अनिर्वचनीयता तौ अतिमसिख है. युक्तिसें विचार करें तब किसी अनात्मपदार्थनका स्वस्तप सिख होवे नहीं औ प्रतीत होवे है, यातें सकल अनात्म पदार्थ अनिर्वचनीय हैं, सिद्धान्तमें अनात्म पदार्थ कोई सत्य नहीं. गन्धर्वनगरकी नाई दृष्ट सारा प्रवंच नष्ट-स्वभाव है. स्वप्नसें जागृतपदार्थनमें किंचिद्विस्रक्षणता नहीं. औ शुक्ति-रजत पातिभासिक है. कांताकरादिकनमें रजत व्यावहारिक है। इसरीतिसें अनात्म पदार्थनमें मिथ्यात्व सत्यत्व विखक्षणता परस्पर कहीहै, सो स्थूल-बुद्धिवालेका अद्वैतनोधमें प्रवेशवास्तै अरुंधतीन्यायसैं कहिये है. स्थूल-बुद्धिपुरुषकूं प्रथमही मुख्यसिद्धांतकी रीति कहै तो अद्भुत अर्थकूं सुनिके अनात्मसत्यत्व भावनावाळा पुरुष शास्त्रसे विमुख होयकै पुरुषार्थसे अष्ट

# वृत्तिभेद रुपाति और स्वतः प्रमात्व नि ० - प्र ७ , (२८९)

होय जावे इसवास्ते अनात्मपदार्थनकी व्यावहारिक प्रातिभासिकभेदसें दिविध सत्ता कही, औ चेतनकी पारमार्थिक सत्ता कही. चेतनसें न्यून-सत्ता प्रपंचकी बुद्धिमें आरूढ हुये सकल अनात्मपदार्थनकुं स्वप्नादि-दृष्टांतसें पातिभासिकता जानिके निषेधवाक्यनतें सर्व अनात्मपदार्थनका रफूर्तिश्रन्य जानि लेवे, इसवास्ते सत्ताभेद कह्या है औ अनात्मपदार्थनका प्रस्पर सत्ताभेदमें अद्देतशास्त्रका तात्पर्य नहीं यातें अद्देतवादीकुं अनिर्वचनीय पदार्थ अप्रसिद्ध है. यह कथन विरुद्ध है. औ प्रकारांतरका असंभव है, यातें लाघन गौरव कथन सर्वदा असंभव है. जो अनिर्वचनीय ल्यातिविना अन्यप्रकारभी संभवे तो गौरवदोप देखिके या पक्षका त्याग संभवे औ उक्त वक्ष्यमाण रीतिसें सत्तल्यातिसें आदिलेके कोई पक्ष संभवे नहीं, यातें गौरव लाघव विचारही निष्फल है।

### सिद्धांतोक्त गौरवदोषके परिहारपूर्वक द्विविघ विज्ञानवादका असंभव ॥ ५६ ॥

और जो आत्मरूपातिनिक्षपणके आरंभमें कहा. बाह्य रजतकी उत्पत्ति यानें तो रजतभर्मी औ इदंताधर्म इन दोनूंका बाध माननेमें गौरव है, आत्मरूपाति मानें तो इदंतामात्रके बाध होनेतें धर्मीका बाध नहीं माननेमें छाधव है.

यह कथनभी अर्किचित्कर है. काहेतें १ शुक्तिका ज्ञान हुयें मिथ्या रजत मेरेकू प्रतीत हुया. इसरीतिसें रजतका बाध सर्वेके अनुभवसिद्ध हैं भी आत्मख्यातिकी रीतिसें रजतमें मिथ्या बाह्यता प्रतीत हुई ऐसा बाध हुया चाहिये; यातें धर्मीके बाधका छाधववछसें छोप करें तो पाकादिफछ साधक ब्यापारखमूड्में एक ब्यापार करिके छाधववछतें अधिक ब्यापार रका त्याया इन्या चाहिये. जो भमवाछें पुरुषक् आप्त उपदेश करें तव ''नेदं रजतम् किंतु शुक्तिरियम्'' इसरीतिसें रजतका स्वरूपतें निषेध करेंहै. औ आत्मख्यातिकी रीतिसें ''नात्र रजतम्, किंतु ते आत्मिन

रजतम्" इसरीतिसें रजतके देशमात्रका निषेध कन्या चाहिये; यातें आरम्भें उपजेकी बाह्यदेशमें ख्याति है. इस अर्थमें तात्पर्यतें वाह्यपदार्थ-वादी सौगतका आत्मख्यातिवाद असंगत है औ विज्ञानसें भिन्न कोई बाह्य औ आंतर पदार्थ नहीं किंगु विज्ञानस्य आत्माके आकार सर्वपदार्थ हैं. इसरीतिसें विज्ञानवादीका विज्ञानस्य आत्माके रजतस्यसें ख्याति है, इस तात्पर्यतेंभी आत्मख्यातिवाद असंगत है. विज्ञानसें भिन्न रजते है सो ज्ञानका विषय है, ताकूं विज्ञानस्य आत्मासें अभिन्न कथन संभव नहीं औ विज्ञानवादीके मतमें सारे पदार्थ क्षणिक विज्ञानस्पहें, तामें प्रत्यभिज्ञाअसंभवादिक अनंत दृषण हैं, यातें आत्मख्याति संभवे नहीं.

## अन्यथाख्यातिकी रीति औ खंडन, अन्यथाख्यातिवादीका तात्पर्य ॥ ५७ ॥

अन्यथारुपातिवादभी असंगत है यह अन्यथारुपातिवादीका तारार्य है. जा पुरुवकुं सत्यपदार्थके अनुभवजन्य संस्कार होवें ताके दोपसहित नेत्रका पूर्वदृष्ट सहशपदार्थमें संबंध होवें तहां पुरोवित्सहश पदार्थके सामान्यज्ञानतें पूर्वदृष्टकी स्मृति होवेह अथवा स्मृति नहीं होवे तो सहशके ज्ञानतें संस्कार उद्भूत होवें हैं. जा पदार्थकी स्मृति होवे अथवा जाके उद्भूत संस्कार सत्य रजतके पदार्थका धर्म पुरोवितिपदार्थमें प्रतीत होवेहे. जैसें सत्य रजतके अनुभवजन्यसंस्कारसहित पुरुवका रजतसहश शुक्तिं दोवसहित नेत्रका संबंध हुयं रजतको स्मृति होवेहें, ताके स्मरण करे रजतका रजतत्व धर्म शुक्तिंमें भासे है. अथवा नेत्रका संबंध हुयं रजतभ्रममें विलंब होवे नहीं, यातें नेत्रसंबध औ रजतके पत्यक्षभ्रमके अंतराल्यें रजतकी स्मृति नहीं होवेहें, किंतु रजतानुभवके संस्कार उद्दूभूत होयके स्मृतिके व्यवधानिवना शीव ही शुक्तिंमें रजतत्वधर्मका प्रत्यक्ष होवेहें. स्मृतिस्थल्में जैसे पूर्वदृष्ट सहशके ज्ञानतें संस्कारका उद्घोध होवेहें, तैसें भ्रमस्थल्में पूर्वदृष्ट सहशके ज्ञानतें संस्कारका उद्घोध होवेहें, तैसें भ्रमस्थल्में प्रवृदृष्ट सहशके ज्ञानतें संस्कारका उद्घोध होवेहें, तैसे भ्रमस्थल्में प्रवृदृष्ट सहशके सहश पदार्थमें इंदियका संबंध होनेतें ही संस्कारका उद्घोध होयके संस्का

### वृत्तिभेद रूपाति और स्वतः प्रमात्व नि०-प्र०७. (२९१)

रगोचर धर्मका पुरोवर्तिमें भान होवेहै; याकूं अन्यथाख्याति कहेंहैं. अन्य-रूपतें प्रतीतिकूं अन्यथाख्याति कहेंहैं. शुक्तिपदार्थमें शुक्तित्वधर्म है रज-तत्व नहीं है. औ शुक्तिकी रजतत्वरूपतें प्रतीति होवेहै, वातें अन्यरूपतें प्रतीति है.

### विचारसागरोक्त द्विविधल्यातिवादमै प्रथम प्राचीन मतका प्रकार औ खंडन ॥ ५८ ॥

ओ विचारसागरमें अन्यथाक्यातिके दो भेद िखे हैं. दूसरीका प्रकार यह है—रजतभम होवे तहां कांताकरादिकनमें स्थितरजतसें नेत्रका संबंध होयके ताका प्रत्यक्ष होवेहै, यातें कांताकरमें वा हृझमें स्थितरजतकी पुरोवर्तिदेशमें प्रतीति अन्यथाख्याति है. या मतमें धर्मधर्मी अंशमें तो रजतका ज्ञान यथार्थ है, परंतु देश अंशमें अन्यथाज्ञान है. यचपि हृहादिकनका रजत व्यवहित है, तासें नेत्रका संबंध संभवे नहीं, तथापि दोषसहित नेत्रका व्यवहित रजतसें संबंध होयके ज्ञान होवे, है, यह दोषका माहात्म्य है. इसरीतिकी अन्यथाख्यातिका वर्तमान न्यायादिश्यनमें उपलंभ नहीं, तथापि इसप्रकारका अन्यथाख्यातिका खंडन अनेक श्रंथनमें है.

यामें यह दोप है:—जो देशांतरमें स्थित रजतसें नेत्रका संबंध होवे तो हृद्रमें रजतके सिन्निहित घर अन्यपदार्थनका प्रत्यक्षमी हुया चाहिये. कां-ताकरस्थ रजतका प्रत्यक्ष होवे तब कांताके करकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ जो ऐसें कहै:—अन्यथाक्यातिकी केवल इंद्रियसें उत्पत्ति नहीं होवे है; किंतु पूर्वानुभवजनित संस्कारसहित सदोध नेत्रसें अन्यथाख्यातिज्ञान उपजे है, यातें उद्मृतसंस्कार नेत्रका सहकारी है. रजतगोचर संस्कार सहित नेत्रसें रजतकाही ज्ञान होवे है, अन्यपदार्थगोचर संस्कार तो है, पांतु उद्युद्ध नहीं; यातें अन्यवस्तुका ज्ञान होवे नहीं. संस्कारनकी उद्युद्धता औ अनुद्युद्धता कार्यसें अनुभेय है, यातें दोष नहीं, तथापि जहां शुक्तिमें रजतश्रम होवे तहां शुक्तिके समान आरोपित रजतका परिमाण प्रतीत होवेहे

छुशुक्तिमें रजतभम होवे तहां आरोपित रजतमें भी छपुता भासे है, महती शुक्तिमें रजतभम होवे तहां महत्वारिमाणवाला रजत भासे है, इसरीतिमें आरो-पित पदार्थमें अधिष्ठानपरिमाणका नियम होनेतें शुक्त्यादिकनमें रजतत्वादिक धर्मकी प्रतीति होवे है. अन्यदेशस्य रजतकी प्रतीति होवे तो आरोपितमें अधिष्ठानपरिमाणका नियम नहीं चाहिये. औ लघु तथा महत्वारिमाण शुक्तिका भासेहै, यातें देशांतरके रजतकी प्रतीति नहीं औ रज संस्कारवाले अन्यपदार्थकी प्रतीति यदापि नहीं सम्मवे तथापि सारे देश के अनंत रजतकी प्रतीति हुई चाहिये, इसरीतिसें अनंतदृषणप्रस्त यह पक्ष है. इसीवास्ते वर्तमानग्रन्थनमें या पक्षका उपलंभ होवे नहीं.

# पूर्वोक्त अन्यथाख्यातिवादका खंडन ॥ ५९ ॥

औ शुक्तिमें रजतत्व धर्मकी प्रतिति होवैहै, यह अन्यथाख्यातिवाद अनेक ग्रंथकार नैयायिकांनें यथि छिख्या है तथापि तिनका छेखभी श्रुति-स्मृतिविरुद्ध है,यातें अद्धायोग्य नहीं. स्वप्नज्ञानकं नैयायिक मानसिव्यथ्य कहेंहें औ अतिमें स्वप्नपाख्यातिकं विपर्यय कहेंहें औ श्रुतिमें स्वप्नपाख्यातिकं विपर्यय कहेंहें औ श्रुतिमें स्वप्नपाख्यातिकं विपर्यय कहेंहें औ श्रुतिमें स्वप्नपाख्यातिकं दिवान कही है। तो है। तो विपर्यय कहेंहें औ श्रुतिमें स्वप्नपाख्यातिकं स्वप्निकं कही है। तो है। तो विपर्य स्वातं कही है। तो है। तो विपर्य स्वातं कही है। तो है। तो विपर्य स्वप्नपाद स्वप्निकं स्वप्नात् स्वप्नमें अनिवेचनीय पदार्थनकी मृष्टि कही है। यह ट्यासकृत सूत्र स्वृतिक्ष है। इस रीतिसें नैयायिकनका अन्ययाख्यातिवाद श्रुतिस्द्रितिविरुद्ध है। औ नेत्रसें च्यवहित्यजत्वका श्रुक्तिमें ज्ञान संभवे नहीं। जो श्रुक्तिकं समीप रजत होवे तो दोनुंसें नेत्रका संयोग होयके रजतवृत्ति रजतत्वकी श्रुक्तिमें नेत्रजन्य भ्रम प्रतीति संभवे। औ जहां श्रुक्तिकं समीप रजत नहीं तहां श्रुक्तिमें रजतत्व अप नेत्रजन्य संभवे नहीं। काहेतें। विशेषण विश्वपतें इंदियजन्य विशिष्ट ज्ञान होवे है। जहां सत्य रजत है तहां विशेषण रजतत्व है दिशेष्य रजतव्यक्ति है, रजतव्यक्तिं नेत्रका

संयोगसंबंध होवेहै, औ रजतत्वर्से नेत्रका संयुक्तसमवाय संबंध होवे है, यातें '' इदं रजतम् '' इसरीतिसें रजतत्विशिष्टका नेत्रजन्यज्ञान होवेहै. औ जहां शुक्तिमें रजतत्विशिष्ट श्रम होवे तहां विशेष्यशुक्तिमें तो नेत्रका संयोगसंबंध है, रजतत्विशिष्ट श्रम होवे तहां विशेष्यशुक्तिमें तो नेत्रका संयोगसंबंध है, रजतत्विशिष्ट श्रम् संयोगसंबंध है, रजतत्विशिष्ट श्रक्ति संयोगके क्मावतें रजतत्वसें संयुक्तसमवाय होवे, रजतव्यक्तिं संयोगके क्मावतें रजतत्वसें संयुक्तसमवायका अभाव है, यातें रजतिविशिष्ट श्रिक्तिका ज्ञान संभवे नहीं.

#### प्रत्यक्षज्ञानके हेतु षड्विध लौकिक अरु त्रिविध अलौकिक ये दो संबन्ध ॥ ६० ॥

औं जो नैयायिक कहै. प्रत्यक्षज्ञानका हेतु विषयदंदियका संबंध दो प्रका-रका है. एक छौकिक संबंध हे औं दूसरा अछौकिक संबंध है. संयोग आदिक पट्प्रकारका संबंध छौकिक कहियेहैं, औ सामान्यछक्षण ज्ञानछक्षण योगजन्यधर्मछक्षण यह तीनिप्रकारका अछौकिक संबंध है. छौकिक संबंधके उदाहरण औं स्वह्म प्रत्यक्षनिह्मणमें कहेहें.

अलोकिक संबंधके इसमांति उदाहरणस्वरूप हैं जहां एक घटसें नेत्रका संयोग होवे तहां एकही घटका नेत्रसें साक्षात्कार नहीं होवेहैं, किंतु घटताश्रय सकळ घटनका नेत्रसें साक्षात्कार होवेहें, परंतु नवीन मतमें नेत्र-संग्रक घटका ओ देशांतरवृत्ति घटनका एकही क्षणमें साक्षात्कार होवेहें, अो प्राचीन मतमें नेत्रसंग्रक घटका प्रथम क्षणमें साक्षात्कार होवेहें, परंतु नवीन मतमें नेत्रसंग्रक घटका औ देशांतरवृत्ति घटका दितीय क्षणमें साक्षात्कार होवेहें, परंतु नवीन मतमें नेत्रसंग्रक घटका ओ देशांतरवृत्ति घटका दितीय क्षणमें साक्षात्कार होवेहें, दोतूं साक्षात्कार नेत्रजन्य हैं, परंतु संबंध मिन्न है. ये दो मत हैं. तिनमें भाचीन रीति सुगम है, यातें प्रचिन रीतिही कहेंहें:—पुरोवर्ति घटसें नेत्रका संयोग होयके "अयं घटः" इसरीतिमें एक घटका साक्षात्कार होवे है. या साक्षात्कारका हेतु संयोगमंबंध है, यातें यह साक्षात्कार लोकिक संबंधजन्य है. या साक्षात्कारका विषय घट ओ घटत्व है तिनमें भी

व्यक्ति विशेष्य है, घटत्व प्रकार है, विशेषणकूं प्रकार कहें हैं. या ज्ञानमें प्रकार जो घटत्व सो यावत घटमें रहे है, याते पुरोवर्ति घटके ज्ञानकालमें नेत्र इंदियका स्वजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता संबंध सकल घटनमैं है या संबंधसें नेत्रइंदियजन्य सकल घटनका साक्षात्कार द्वितीयक्षणमें होवे है. या साक्षात्कारका विषय पुरोवर्ति घटभी है, काहेतें ? घटत्ववत्ता जैसें अन्य घटनमें है तैसें पुरोवर्तिघटमें भी है, यातें पुरोवर्तिघटगोचर दो ज्ञान होवेंहैं. प्रथमक्षणमें छौकिकज्ञान होवैहै, दितीयक्षणमें अछौकिक ज्ञान होवेहैं; यह टक संबंध अलौकिक है, अलौकिक संबंधजन्य ज्ञानभी अलौकिक े हैं. इंदियका सकल घटनतें स्वजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता संबंध हैं. जहां नेत्रजन्य साक्षात्कार एक घटका होवै तहां स्वशब्द नेत्रका बोधक है, भौ जहां त्वक्सें एक घटका ज्ञान होवे तहां स्वशब्द त्वक्का बोधक है. इसरीतिसें जा इंद्रियतें एक व्यक्तिका ज्ञान होने तिस इंद्रियजन्यही सकल घटनका अलौकिक साक्षात्कार होते हैं: नेत्रइंदियजन्य एक घटका छौिकिक साक्षात्कार हुये त्वकृइंद्रियजन्य सकछ घटनका अछौिकक साक्षात्कार होवै नहीं. नेत्रजन्य एक घटका ज्ञान हुये स्व कहिये नेत्र तिसतैं जन्य " अयं घटः" यह ज्ञान है. तामें प्रकारीभूत कहिये विशे-षण जो घटत्व तहता कहिये ताकी आधारता घटनमें है इसरीतिसें संकल घटनके ज्ञानका हेतु उक्त संबंध है. सो एक घटका ज्ञान होते तब नेत्रजन्यज्ञानमें घटत्वप्रकार होवेहै. औ पुरोवर्ति घटके छौकिक ज्ञानसें प्रथम उक्तसंबंध संभवे नहीं। यातें छोकिकज्ञान प्रथमक्षणमें होवे हैं अरुौिकक उत्तरक्षणमें होतेहै, यह प्राचीन रीति है, नवीनरीतिसैं एकही बान सक्छ घटगोचर होवैहै. पुरोवर्ति घट अंशर्में छौकिक होवैहै. देशांतरस्थ घटांरामें अङौिकक होवेहैं, प्रसंगप्राप्त एकरीति कही विस्तारभयतैं नवीन रीति कही नहीं. यह सामान्यछक्षण संबंध है, जातिकूं सामान्य कहैंहैं. सामान्य कहिये जाति लक्षण कहिये स्वरूप यातैं जातिस्वरूप संबंध है. यह सिद्ध हुया — नेत्रजन्यज्ञानप्रकारीभृत घटत्ववत्ता कहनेसे घटत्वही सिद्ध

होंनेहैं, यातें उक्त संबंध सामान्यस्वरूप है, अथवा घटत्वाधिकरणताकूं घटत्वचता कहै तौभी सामान्यस्वरूपही संबंध है. काहेतें? अनेक अधिकर-णनमें अधिकरणता धर्म सामान्य है, या स्थानमें अनेकमें जो समान धर्म होंने सो सामान्यशब्दका अर्थ है. केवल जातिही सामान्यशब्दका अर्थ नहीं यातें अनेक घटनमें घटत्वकी अधिकरणताभी समान धर्म हीनेतें सामान्य कहिये है इस रीतिसें एक व्यक्तिसें इंदियका संबंध हुयें इंदियसंबंधी व्यक्तिक समान्धर्मवाली इंदियसंबंधी सकल व्यक्तिसें सामान्य लक्षण अलौकिक मंबंध इंदियका होनेतें व्यवहित अव्यवहित वस्तुका इंदियजन्य अलौकिक साक्षात्कार होने हैं

औ ज्ञानलक्षण संबंधका यह उदाहरणसहित स्वरूप है:-जहां इंदिय-योग्य पदार्थसें इंदियका संवंध होवे औ इंदियसंवंध कालमें तिस इन्दियके अयोग्य पदार्थका स्मृतिज्ञान होने तहां इन्द्रियसंवंशी पदार्थका औ स्मृति-गोचर पदार्थका एक ज्ञान होने है. तहां जिस पदार्थकी स्मृति होने तिस अंशमें वह ज्ञान अलोकिक है; जिस अंशका इंद्रियसंबंधजन्य है विस अंशमें लौकिक है. जैसे चंदनसें नेत्रइंदियका संयोग होवे तिस कालमें सुगंध धर्मकी स्मृति होवै तब नेत्रइंद्रियजन्य "सुगंधि चंदनम्" ऐसा प्रत्यक्ष होवै है तहां चंदनत्वविशिष्ट चंदन तौ नेत्रके योग्य है, औ चंदनका धर्म रावि सुगंध है तासें नेत्रसंयुक्त समवायसंबंधभी है, तथापि नेत्रके योग्य सुगंध नहीं घाणके योग्य सुगंध है, यातें नेत्रसंयुक्तसमवायसंबंधसें सुगंध धर्मका चाश्चपसाक्षात्कार होवे नहीं, किंतु नेत्रसंयोगतें चंदनव्यक्तिका औ नेत्रसंयुक्त तमवायतें चंदनत्वका चाक्षुष ज्ञान होवेहै. चंदनके सुगंधगुणतें नेत्रका संयुक्त समवाय संबंध विद्यमानभी अिकंचित्कर है, तथापि नेत्रके संयोग होतेही "सुगंधि चंदनम्" इसरीतिका चंदनगोचर चाक्षुषज्ञान अनुभवसिद्ध है; यातें चंदनवृत्ति सुगंध गुणसें नेत्रका संबंध कोई साक्षात्कारका हेतु मानना चाहिये. तहां और तौ कोई संबंध नेत्रका सुगंधगुणसें है नहीं,

नेत्रसंयुक्तसम्बाय है सो गंधज्ञानका जनक नहीं. औ जांकू चंदनकी सुगंधता प्राणसे अनुभूत होवे ताकूही चंदनका नेत्रसे "सुगंधि चंदनम्" ऐसा ज्ञान होवे है. जाकू चंदनकी सुगंधवचा घाणसे अनुभूत नहीं होवे. ताकू चंदनमें नेत्रका संयोग हुये "सुगंधि चंदनम्" ऐसा ज्ञान होवे नहीं. इस रीतिसें पूर्व अनुभवजन्यसुगंधके संस्कारका "सुगंधि चंदनम्" या प्रत्यक्षतें अन्वयन्यतिरेक है, यातें "सुगंधि चंदनम्" या चाक्षपज्ञानका सुगंधानुभव-जन्यसंस्कार वासुगंध स्मृति हेतु है. जो सुगन्धसंस्कारक अथवा स्मृतिक् सुगंधप्रत्यक्षकी स्वतंत्रकारणता कहें तो सुगंधअंशमें वह ज्ञान चाञ्चव नहीं होवैगा.औ ''सुगंधि चंदनस्" यह ज्ञान सुगंध अंशमैंभी चंदनचंदनत्वकी नाई चाञ्चपही अनुभविसद्ध है, यातें ता ज्ञानके हेतु संस्कारकूं वा स्मृतिकूं नेत्रका संबंध मानना चाहिये, जो नेत्रका संबंध माने तो सुगंधज्ञानभी संस्कार वा स्मृतिरूप नेत्रके संबंधजन्य है. यातें चाक्षुष है, परंतु संस्कारवा रमृतिनेत्रनिरूपित होवै तौ नेत्रका संबंध होवै. जैसे घटनिरूपितसंयोग घटका संबंध कहिये हैं, पटनिकापितसंयोग पटका संबंध कहियहै. इसरीतिसे सुगंधगी-चरस्मृति औ संस्कारभी नेत्रनिरूपित होनै तौ नेत्रका संबंध संभन्ने अन्यथा नेत्रका संबंध सुगन्धकी स्मृतिकूं वा सुगंधके संस्कारकूं कहना संभवे नहीं, यातें इसरीतिसें नेत्रनिरूपित हैं. जब चंदनका साक्षात्कार होवे तब मन आत्माका संबंध होयकै मन औ नेत्रका संबंध होवेहै. आत्मसंयुक्त म्नःसं-युक्त नेत्रका चंदनसें संयोग होवेहै, इसरीतिसें मनआत्माका संयोग औ मन-नेत्रका संयोग चंदनसाक्षात्कारका हेतु है, जिसकालमें आत्मसंयुक्त मनका नेत्रसें संयोग होवे तिसकालमें सुगन्धकी स्मृति अथवा सुगंधके संस्कार आत्मामें समदायसंबंधसें हैं, तिनका विषय सुगंध है, यातें स्वसंयुक्त मनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान अथवा स्वसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत संस्कार चंदनके सुगंधमें हैं, काहेतें ? स्वशब्दमें नेत्रका बहण है वार्से संयुक्त कहिये संयोगवाला मन है. वार्से संयुक्त कहिये संयोगवाला आत्मा है, वार्में समवेत कहिये समवायसंबंधसें वृत्तिका सुगंधकी स्मृति है, औ सुगं-

धका संस्कारभी समवायसबंधसें आत्मवृत्ति है. यातें नेत्रसंयुक्तमनः सं-युक्तात्मसमवेत स्मृतिज्ञान औ नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत संस्कार ये चोनूं नेत्रनिरूपित हैं, नेत्रघटितस्वरूप यह परंपरा हैं, यातें नेत्रका संबंध है. इस परंपरा सम्बन्धका प्रतियोगी नेत्र है औ अनुयोगी सुगंध है.जामें सम्बन्ध रहै सो सम्बन्धका अनुयोगी कहिये है. स्मृतिकष अथवा संस्कारकष जो उक्तपरंपरासें नेत्रका सम्बन्ध ताका विषय सुगंध है, यातें उक्त सम्बन्धका सुगंध अनुयोगी है. ज्ञानकी अधिकरणता विषयमें अनुभवसिद्ध है, यातें आत्माकी नाई विषयभी ज्ञानका अधिकरण औ अनुयोगी कहिये हैं। जैसे "घटे ज्ञानम्" यह व्यवहार होवैहै तहां "घटवृत्ति ज्ञानम्" यह उक्तवानयका अर्थ है. उसरीतिसें विषयभी आत्माकी नाई ज्ञानका आधार होनेतें अनुयोगी है, परंतु सर्गदायसंवंधसें ज्ञानका आधार आत्मा है. औ विषयतासंवंधसें ज्ञानका आधार सुगन्धादिक विषय हैं.जो ज्ञानका आधार होदे सोई संस्कार का आधार होते हैं. काहेतें ? पूर्व अनुभवतें संस्कार उपजे हैं औ अनुभवकें समान विषयवाळे उत्तरस्मृति आदिकनकूं उपजावेहैं, यातें पूर्वअनु-भव संस्कार स्मृति इन तीनूंका आश्रय विषय समान होवेहै, याते सुगन्ध गोचरसंस्कारभी विषयतासंबन्धर्से सुगंधमें रहेहै, यातें नेत्रप्रतियोगिकसंस्का-रका अनुयोगी सुगन्ध है. इसरीतिसँ स्मृतिक्ष अथवा संस्कारक्षप सम्बन्ध नेत्रका सुगंधतें है औ संयोगसंबंध चंदनब्यिकतें है,संयुक्तसमवाय चंदनत्वतें है, यातें तीनुंकूं विषय करनेवाला "सुगंधि चंदनम्" यह चाक्षुपसाक्षा-स्कार होवे हैं, सुगंधवाला चंदन है यह वाक्यका अर्थ है. नेत्रहें सुगन्धचंद-नत्व चंदनका साक्षात्कार होवे तहां चंदनत्वसें तो छोकिक सम्बन्ध है. संयोगादिक पर्सम्मन्धनकूं लोकिकसंबंध कहें हैं. औ स्मृति औ संस्कार लोकिक सम्बन्धसें भिन्न होनेतें अलोकिक हैं जहां चंदनसे नेत्रके सम्बन्ध कालमें सुगंधस्मृति अनुभवसिद्ध होवें तहां स्मृतिरूप सम्बन्ध है. औ स्मृतिका अनुभव नहीं होने तो संस्कारही सम्बंध है, इस अलौकिक सम्बंधकुं ज्ञानलक्षणसंबन्ध कहेंहैं. स्मृतिमें तो ज्ञानशब्दका प्रयोग प्रसिद्ध

ही है, और संस्कारभी ज्ञानजन्य होने है, उत्तर ज्ञानका जनक होने है, यातें ज्ञानका सम्बन्धी होनेतें ज्ञान कहें हैं.

तैसें योगीकूं इंदियसम्बंधीके साक्षात्कारकी नाई इंद्रियसें व्यवहितकाभी साक्षात्कार होवे है; तहां योगाभ्यासतें इंद्रियमें विख्क्षण सामर्थ्य होवे है, यातें योगज धर्मही इंद्रियका सम्बन्ध कहिये है, परंतु यामें सतमेद है.

जगदीश अहाचार्यका तो यह मत है:—जिस इंदियके योग्य जो पदार्थ होवे है, तिस इंदियते ता पदार्थका साक्षात्कार होवे है, योगीकूं व्य-विहतका औ भूतभावीकाभी इंदियजन्यसाक्षात्कार होवे है. योगीसें इतरकूं वर्तमान इंदिय सम्बंधीकाही साक्षात्कार होवे है औ जा इंदियके जो पदार्थ योग्य नहीं तिस इंदियतें ता पदार्थका साक्षात्कार योगीकूंभी होवे नहीं, जैसें हत्यका ज्ञान नेत्रसेंही होवे है रसनादिकनतें होवे नहीं.

भौ कितने प्रंथकारनका यह मत है:—योगकी अद्भुत मिला है. अभ्यासके उत्कर्ष अपकर्षतें योगजधर्म विख्क्षण होवें हैं. किसीमें तो अभ्यासके उत्कर्षतें ऐसा धर्म होवे हैं. एक इंद्रियतें योग्य अयोग्य सक्ष्मा ज्ञान होवे हैं, किसीमें अभ्यासके अपकर्षतें योग्यविषयके ज्ञानकीही सामर्थ्य होवे हैं. सर्व प्रकारतें योगज धर्मतें व्यवहितका ज्ञान होवे हैं, यातें योगज धर्मी अछौकिक संबंध है.

## न्यायमत्में अलौकिक संबन्धसें देशांतरस्थरजतत्वका शुक्तिमें प्रत्यक्षमान ओ ता भानसें सुगंधिचन्दनके भानतें विलक्षणता ॥ ६१ ॥

इस रीतिसें इंद्रियके सयोगादिक संबंधविना अछौकिकसंबन्धतेंभी इंद्रियजन्य साक्षात्कार होनेतें देशांतरस्थरजतवृत्ति रजतत्वकाभी शुक्तिमें अछौकिक संबंधसें चाश्चष साक्षात्कार संभवे है. जैसें सुगंधस्मृति औ चंदनसें नेत्रसंयोग हुयां "सुगंधि चन्दनम्" इसरीतिसें योग्यअयोग्यानुभव-गोचर चाश्चषज्ञान होवे है. इसरीतिसें दोषसहित नेत्रका शुक्तिसें संयोग होंबैहै. शुक्तिब्यक्ति तौ नेत्रके योग्य हैं; औ रजतत्वजाति यद्यपि प्रत्यक्षयोग्य है तथापि जातिका आश्रय व्यक्ति जहां प्रत्यक्षगोचर होवै तहां जाति, योग्य है. औ जहां जातिका आश्रय प्रत्यक्षयोग्य नहीं तहां जाति अयोग्य है. या प्रसंगमें रजतत्वका आश्रय रजतन्यक्ति नेत्रसें न्यवहित है. यातें नेत्रयोग्य नहीं. जैसें सुगंध अंशमें चन्दनज्ञान अछौकिक है; तैसें " इदं रजतम्" यह ज्ञानभी रजतत्व अंशमें अलौकिक है, परंतु इतना भेद है:-सुगंधि चन्दनम्" या ज्ञानसें ती चन्दनवृत्ति सुगन्ध चन्दनमें भासे है. औ ''इदं रजतम्'' या ज्ञानसें इदंपदार्थमें आवृत्तिरजतत्व इदंपदार्थमें भासेहै,तैसें औरभी विलक्षणता है. "सुगंधि चन्दनम्" या ज्ञानसँ नेत्रके अयोग्य सुगन्ध भांसे है, औ चन्दनकी सकळसामान्य विशेषता भासे है और ''इदं रजतम्" या ज्ञानसें व्यवहित होनेतें नेत्रके अयोग्य रजतत्वका भास तौ सुगन्धमासके समान है, परंतु चन्दनके विशेषक्षप चन्दनत्वके भासकी-नाईँ शुक्तिका विशेषरूप शुक्तित्वका भास होवै नहीं, औ मलयाचलोद्धत काष्ठविशेषरूप चन्दनके अवयव मासै हैं. औ शाक्तिके त्रिकोणतादिविशिष्ट अवयव भासें नहीं, इसरीतिसें दोनूं ज्ञानों का भेद है. उक्त भेदकतही ऋमतैं यथार्थत्व अयथार्थत्व है. यचिव इंद्रियसंयोग औ अयोग्य धर्मकी स्मृति-रूप सामश्री दोनू ज्ञानोंमैं सामान्य है औ सामग्रीभेद विना उक्तपका-रकी विलक्षणता संभवे नहीं, तथापि सामग्रीमें दोषराहित्य औ दोषसा-हित्य विलक्षणता है, यातैं उक्त विलक्षणता संभवे है. जैसें ''सुर्भि चन्दनम् "या स्थानमें ज्ञानलक्षणसंबंधकी निरूपकृता नेत्रकूं है. तैर्से "इदं रजतम्" या स्थानमेंभी नेत्रंसयुक्त मनःसंयुक्तात्मसमवेतज्ञानसंबंध है. ताका निरूपक नेत्र है औं विषय रजतत्व है सो स्मृतिज्ञानका अनु योगी है. जा विषयका ज्ञान होवे सो विषयतासंबंधर्से ज्ञानका अनुयोगी होवे है नेत्रसें संयोगवाला होनेतें नेत्रसंयुक्त मन है, तासें संयुक्त कहिये संयोगवाला जो आत्मा तामें समवेतज्ञान रजतत्वकी स्मृति है; सो विष-

यतासम्बन्धसे रजतत्वमें है. इसरीतिसें नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञानरूप नेत्रका सम्बन्ध रजतत्वमें होनेतें नेत्रसम्बद्धरजतत्वका अमज्ञान परयक्ष है.

अथवा ज्ञानरूपसम्बन्ध नहीं किंतु ज्ञानका विषयतासम्बन्ध है, यातें नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान विषयतासम्बन्ध अलेकिक सम्बंध है, '' सुगन्धि चन्दनम्'' या स्थानमें संबंधरूप उक्त विषयता सुगन्धमें है, औ ''इदं रजतम्'' या स्थानमें नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसम्बन्ध हैं, वाकी विषयता रजतत्वमें है, इसरीति विषयता अंशसम्बन्धमें मिलावनेतें संबंधके अनुयोगी सुगंधरजतत्व स्पष्टही है. यातें अन्यथाख्यातिवाद संभवे हैं, नेत्रके संबंधविना रजतत्वक्ता ज्ञान संभवे नहीं, यह दोष अन्यथाख्यातिवादमें नहीं, इसरीति रजतत्वक्तप विशेषणतें नेत्रका अलेकिक संबंध औ शुक्तिक्तप विशेष्यतें लातिकक्तमबंध मानिक अन्यथाख्यातिका संभव कहें हैं.

## अनिर्वचनीयख्यातिमें न्यायडक्त दोष ॥ ६२ ॥

औ अनिर्वचनीय ख्यातिमें यह दोष कहें हैं:—अन्यथाख्यातिवादी कृष्म कानकी कारणता दोषमें माननी होवे है औ अनिर्वचनीय ख्यातिवादी कृष्म कानकी कारणता दोषमें माननी होवे है औ अनिर्वचनीय ख्यातिवादी कृष्ण कारणता और तिसके क्षानकी कारणता माननी होवेहै, यातें अन्यथाख्यातिवादमें छाषव है, औ अनिर्वचनीय ख्यातिवादी हूं अन्यथाख्याति विना निर्वाह होवे नहीं. कहूं अन्यथाख्याति मानें हैं, कहूं अनिर्वचनीयख्याति मानें हैं, कहूं अनिर्वचनीयख्याति मानें हैं, यातें सारे अन्यथाख्याति मानें हैं, कहूं अनिर्वचनीयख्याति मानें तो अहेतवादी कृष्टिम तके यंथनें विरोध होवेगा. औ केवछ अनिर्वचनीयख्याति निर्वाह होवे नहीं. जहां अनिर्वचनीयख्याति नहीं संप्रवेतहां अहेतवादी कृष्यभि कृष्यथा ख्यातिही छिसी है. जैसें अनात्मपदार्थनमें अवाध्यत्वरूप सत्यत्वप्रतीति होवे है तहां अनिर्वचनीय अवाध्यत्वकी अनात्मपदार्थनमें उत्पत्ति कहें तो अजन्

# वृत्तिभेद रूपाति और स्वतः प्रमात्व नि ०-४० ७. (३०१)

न्मका जन्म हुया, नित्यका व्वंस हुया इनवाक्यनतैं समान यह कथन विरुद्ध है; यातें आत्मसत्यताकी अनात्ममें प्रतीतिहरूप अन्यथाख्यातिही संभवे है. औ ऐसे स्थानमें अन्यथाल्यातिही अद्वैतयंथनमें लिखी है औ परोक्षम-मस्थलमें भी अद्भेतमंथनमें अन्यथाल्यातिही कही है. यह तिनका तालर्थ-है:-प्रत्यक्षज्ञान तौ नियमतें वर्तमानगोचर होनै है, औ जा निषयका प्रमा-तासें संबंध होवे तिस विपयका ज्ञान प्रत्यक्ष कहिये हैं व्यवहित रजतके रज-तत्वका प्रमातासें संबंध संभवे नहीं; यातें पुरोवार्तिदेशमें रजतकी सत्ता अवश्य-चाहिये. औ परोक्ष ज्ञान तौ अतीतका औ भविष्यतकाभी होवेहै, यातें परोक्षज्ञानके विषयका प्रमातासें संबंध अपेक्षित नहीं औ संभवेभी नहीं. काइतै १ जहां अनुमान प्रमाणतें वा शब्दप्रमाणतें देशांतरस्थ काळांतरस्थका यथार्थज्ञान होवे तहांभी भिन्नदेशस्थ भिन्नकालस्थ प्रमातासँ संबंध होवे नहीं. भ्रमरूप परोक्षज्ञानमें तो प्रमातार्से विषयका संबंध सर्वथा असंभावित है यातें परोक्षभमस्थलमें अनिर्वचनीयल्याति नहीं किंतु विषयशून्यदेशमें विषयकी प्रतीतिरूप अन्यथाच्याति है. इसरीतिर्से बहुत स्थलमें अन्यथाच्या मानिकै अपरोक्षभ्रममें जहां व्यवहित आरोपित होवै तिसी स्थानमें अनि-र्वचनीयल्याति मानी है. औ जहां पुरोवर्तिदेशमें अधिष्ठानसंबंधी आरो-पित होवै तहांभी अन्यथाख्यातिही हैं. काहेतें ? अधिष्ठानगोचर वृत्ति होवें तब आरोपितवस्तुका प्रमातास संबंध अन्यथाख्याति मार्नेभी संभवे है. अनिवचनीय विषयकी उत्पत्ति निष्पयोजन है, इसरीतिसें अद्वेतवादीके मतमें एक अनिर्वचनीयख्यातिसें निर्वाह होने नहीं. औ अन्यथाख्याति मानें अनिर्वचनीयख्यातिका मानना होवै नहीं, जहां व्यवहित आरोपित होवे औ प्रत्यक्षमम होवे तिस स्थानमें अद्वैतवादीने अन्यथाल्यातिका असंभव कह्या है तहांभी उक्तरीतिसें नेत्रका ज्ञानलक्षणसंबंध संभवे हैं, यातैं प्रत्यक्षभ्रमका संभव होनेतें अनिवैचनीय क्यातिका अंगीकार प्रयो-जनज्ञून्य गौरवदृषित है.

सामान्यलक्षणादि अलौकिकसंबंधक् प्रत्यक्षज्ञानहेतुताका असंभवकरिके अमज्ञानकी इंद्रियअजन्यता ॥ ६३ ॥

ऊपर कहेहुए अनंत निरर्थक प्रछाप नैयायिक विवेकके अभावतें करें हैं काहेतें ? जो सामान्यलक्षणादिक संबंध प्रत्यक्ष ज्ञानके हेतु कहे सो सकलके अनुभवसें विरुद्ध हैं, जाकूं एक घटका नेत्रजन्यज्ञान होने ताकूं पूछें-कितने घटनका चाक्षुषसाक्षात्कार तेरेकूं हुयाहै ? तब प्रश्नकर्ताकूं दश यह कहे है:-मेरे नेत्रके अभिमुख एक घट है, कितने घटनका साक्षात्कार हुया यह तेरा प्रश्न अविवेक्सें है. इसरीतिसें घटका दृष्टा प्रथका उपार्लभ करे है. नैयायिकरीतिसें छौकिक अछौकिक भेदसैं सक्छ घटक प्रत्यक्षकी सामग्री होनेतें उपाछंभ संभवे नहीं ऐसा उत्तर कहा। चाहिये. एक घटका छौकिक चाक्षुष हुया है,अछौकिक चाक्षुष साक्षात्कार सर्वथा हुया है, औ व्यवहित घटका साक्षात्कार सुनि सर्वके हृदयमें विस्मय होवे है, यातें सामान्यळक्षण संबंधसें साक्षातकार सर्वळोक विरुद्ध है औ सर्वतंत्रविरुद्ध है, परंतु एक घटका साक्षात्कार होने तन घटांतरकी सजातीयतासें स्मृत्यादिक संभवें हैं; तैसें " सुरिम चंदनस्" इसरीतिसें चंदनमें सुगंषधर्मादगाही चाश्रुवसाक्षात्कार ज्ञानरूप संबंधतें नेत्रजन्य होवे है. यह कथनभी नैयायिकका विरुद्ध है. काहेतें ? जापुरुषकूं चंदनका साक्षात्कार होवे ताकं यह पुछै:-"कि दृष्टम्" तन दृष्टा यद्यपि ऐसे कहेहै "सुगंधि चंदनं दृष्टम्" तथापि केरि विवेचनर्से पूँछैः -इसचंदनमें सुगंध है यह झान तेरेकूं किसरीतिसें हुया १ तब द्रष्टा यह कहेंहै:-श्वेतचंदन है, यातें सुगंध यामें अवश्य होवैगा. रक्तचंदनमें सुगंध नेहींहोनैहै. इसरीतिके श्वेतमें गंध होने है; इसरीतिसें सुगंध ज्ञानमें अनुमानजन्यताके सूचक वचन कहै है. औ नेत्रसे सुगन्धका सा-क्षात्कार मेरेकूं हुया है ऐसा उत्तर कहै नहीं, यातें सुगन्यका ज्ञान नेत्र-जन्य पत्यक्षरूप नहीं; किंतु सुगंधअंशमें वह ज्ञान अनुमिति है चन्दन े अंशमें प्रत्यक्ष है. जी "सुगंधि चंदनस्" इस वाक्यप्रयोगवाळे चंदनइ-ष्टाकुं पुछै:-या चंदनमें अल्प गंध है अथवा उत्कट गंध है ? तब ऐसा उत्तर कहै है:-नेत्रसें श्वेतचंदन प्रतीत होवे है यातें गंध सामान्यकी अन-मिति होवे है. गंधका प्रत्यक्ष होवे तो गंधके उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान होवें. यातें गंधके उत्कर्प अपकर्ष तौ नासिकासें आद्यात करें तब ज्ञान होते. नेत्रसें ती श्वेतचंदनका ज्ञान होवे हैं, तासें गन्धसामान्यका ज्ञान होवे हैं ऐसा उत्तर कहनेसेंभी सुगंधके ज्ञानकी अनुमिति हौने है, प्रत्यक्ष होने नहीं, जा इंद्रियसें रूप-रस-ग्रंथ स्पर्श-शब्दका ज्ञान होने ता इंद्रियसें रूपादिकनके उरकर्प अपकर्पका ज्ञान होवे है. जो नेत्रेंद्रियसें गंधका ज्ञान होवे तो गंधके उत्कर्प अपकर्षका ज्ञान द्वा चाहिये; यातैं चंदनमें सुगंधका ज्ञान अनु-मितिक्तप है पत्यक्ष नहीं. अनुमितिज्ञानसें तौ उत्कर्ष अपकर्षकी अपतीति अनुभवसिद्ध है. धूमसे बिह्नका ज्ञान होवे वहां बह्निके अल्पत्वमहत्वका ज्ञान होवे नहीं. औ जो नैयायिक ऐसें कहै छौकिकसंबंधजन्यपत्यक्षसें विषयके उत्कर्ष अपूरुष भासे हैं. अठौकिकसें विषयका सामान्यधर्म भासे है विशेष धर्म भासे नहीं, सोभी असंगत है. काहेतें ? सामान्य धर्मसें तौ परोक्ष ज्ञानसेंभी विषयका प्रकाश संभवे है. अप्रसिद्धसंवंधसें अप्रसिद्ध प्रत्यक्षकल्पना निष्प्रयोजन है. औ विशेषह्रपतें सुगंधका प्रकाश होवे नहीं, सामान्यरूपतें सुगन्धका प्रकाश है. ऐसा सुगंधका ज्ञान नेत्रसें होने है, इस नैयायिक वचनतें यह सिद्ध होते है, नेत्रसें श्वेतचंदनका साक्षा-त्कार होते ही सुर्गंधका सामान्य ज्ञान अनुमितिरूप होंबे है. ता अनुमि-तिका प्रयोजक चंदनकी श्वेतताज्ञानद्वारा नेत्र है. इसरीतिसँ सुग-धका ज्ञान नेत्रजन्य नहीं अनुषिति है. औ जो नैयायिक ऐसें कहैं:-पयपि नेत्रजन्य सुगन्यका ज्ञान. उत्कर्ष अपकर्षकूं प्रकाश नहीं, यातें अनुमितिके समान है तथापि अनुमितिकाप संभवे नहीं. काहेतें ? "सुगंधि चंदनम्" यह ज्ञान एक है दो नहीं; एक ही ज्ञानकूं सुगंधअंशमें अनुमितिता औ चंदनअंशमें पत्यक्षता कहै तो अनुमितित्व प्रत्यक्षत्व विरोधी धर्मका समावेश होवैगा, यातें सर्व अंशर्में प्रत्यक्ष है यह कथनभी संभवे नहीं. काहेतें ? तेर

मतमें एक ज्ञानमें जैसें छोिककत्व अछोिककत्व विरोधी धर्मका समावेश है, तेसें अनुमितित्व प्रत्यक्षत्वका भी एक ज्ञानमें समावेश संभवे है औ प्रत्यक्षत्व अनुमितित्वका विरोध तो न्यायशास्त्रके संस्कारवाछेकूं प्रतीत होवेहै. औ छोिककत्व अछोिककत्व तो परस्परामावरूप है, यातें तिनका विरोध सर्वकूं भासे है, प्रतियोगीअभावका परस्पर विरोध है. यह सक्छ छोकमें प्रसिद्ध है, यातें छोकप्रसिद्ध विरोधवाछे धर्मनका समावेश नैयायिक मानें हैं, यातें विरोधी पदार्थनका समावेश नहीं, यह वाक्य निर्छजनतामूळक है.

औ वेदांतमतमें तो अंतःकरणंकी वृत्तिरूप ज्ञान सांश होनेतें एक वृत्तिमैं अंशभेदतैं विरोधि धर्मनका समावेश संभवे है. न्यायमतमें ज्ञानज-न्यता है परंतु इच्य नहीं, यातें सांश नहीं. निरंशज्ञानमें विरोधी धर्म-नका समावेश बाधित है, यातें "सुगंधि चंदनम्" यह ज्ञान सुगन्धअंशर्मे अनुमिति है औ चन्दन अंशर्मे मत्यक्ष है. अथवा ज्ञानका उपादान अन्तःकरण सांश है, यातें अन्तःकरणके परिणाम दो ज्ञान हैं. "सुगंधि" यह ज्ञान अनुमिविकाप है; "चन्दनस्" यह ज्ञान प्रत्यक्ष है दोनूं परिणाम एक कालमें हो हैं,यातें तिनका दित्व कदीशी भासे नहीं.इसरीतिसें 'सुरिम चन्दनम्<sup>77</sup>यह ज्ञान सुगन्धअंशमैं चाक्षुप नहीं औ या ज्ञानकूं किसीरीतिसें अलौकिकसंबंधजन्यता कहेंभी तथापि "इदं रजतम्" इत्यादिक भ्रम तौ उक्तरीतिसें संभवे नहीं काहेतें १ शुक्तिसें नेत्रका सम्बंध औ रजतत्वस्पृतिकूं "इदं रजतम्"या ज्ञानकी कारणता मानें ताकूं यह पूछें हैं.-शुक्तिसें नेत्रका सम्बंध होयकै शुक्तिरजतसाधारण धर्म चाकचिक्यविशिष्टशुक्तिका इदंखपतें सामान्यज्ञान होयकै रजतकी स्मृति होवेहै, तिसतें उत्तर भम होवैहै अथदा शुक्तिके सामान्यज्ञानतैं पूर्वही शुक्तिसें नेत्रका सम्बंध होवैं तिसी कालमें रजतत्विविशव रजतकी स्मृति होयकै "इदं रजतम्" यह भम होने है ? जो प्रथम पक्ष कहें तो सम्मन नहीं. काहेतें प्रथम तो शुक्तिका

सामान्यज्ञान, तिसर्ते उत्तर रजतत्विशिष्ट रजतकी स्मृति, तिसर्ते उत्तर रजत-भम, इसरीतिसें तीनि ज्ञानोंकी धारा अनुभवसें बाधित है. "इदं रजतम्" यह एक ही ज्ञान सर्वकूं प्रतीत होवे है.

ओं जो ऐसें कहै:—प्रथम शुक्तिका सामान्यज्ञान हुयेविना शुक्तिसें नेत्रके संयोगकाल्में रजतकी स्मृति होयके "इदं रजतम्" यह भम होते हैं सोभी संमन्न नहीं, काहेतें ? सकल ज्ञान चेतनरूप स्वप्रकाश है. वृत्तिरूप ज्ञान साक्षीभास्य है, कोई ज्ञान किसी काल्में अज्ञात होने नहीं. यह नार्का आगे प्रतिपादन करेंगे, यातें शुक्तिसें नेत्रके संयोगकाल्में रजतकी स्मृति होने तो स्मृतिका प्रकाश हुया चाहिये. स्मृतिमें चेतनभाग तो स्वयंपकाश है औ वृत्तिभागका साक्षीअधीन सदा प्रकाश होने हैं, यातें स्मृतिका अनुभव हुया चाहिये. औ नैयायिककूं शपथपूर्वक यह पूळें, शुक्तिमें "इदं रजनस्मृ" या भ्रमतें पूर्वकाल्में रजतस्मृतिका अनुभव तेरकूं होने है ? तब यथार्थवक्ता होने तो स्मृतिके अनुभवका अभावही कहे हैं, यातें शुक्तिसें नेत्रसंयोगकाल्में भ्रमके पूर्व रजतकी स्मृति संभने नहीं.

औं जो ऐसें कहै:—रजतानुभवजन्य रजतगोचरसंस्कारसहित नेत्रसंयोगतैं रजतन्तम है, संस्कारगुणभरवक्षयोग्य नहीं, किंतु अनुमेय हैं, यातें उक्त
दोष नंहीं, तथापि ताकूं यह पूछें हैं:—उदुद्धसंस्कार भमके जनक हैं अथवा
उद्बुद्ध औं अनुद्बुद्ध दोनूं संस्कार भमके जनक हैं? जो दोनूं कूं जनकता
कहै तौ संभवें नहीं. काहेतेंं? अनुद्बुद्ध संस्कारनतें स्मृत्यादिक ज्ञान
कदीभी होवे नहीं. जो अनुद्बुद्धसेंभी स्मृति होवे तो अनुद्बुद्धसंस्कारसें
सर्वदा स्मृति हुई चाहिये; यातें उद्बुद्धसंस्कारसें स्मृति होवे हैं तेर्से भमज्ञानभी उद्बुद्धसंस्कारसें ही संभवे हैं; यातें उद्बुद्ध संस्कार भमके
जनक हैं यह कहै सोभी संभवें नहीं. काहेतेंं ? संस्कारके उद्दोषक सदशदर्शनादिक हैं; यातें शुक्तिसें नेत्रके संयोगतें चाकचिक्यविशिष्ट शुक्तिका
ज्ञान हुये पाछे रजतगोचर संस्कारका उद्दोध संभवें है. नेत्रशु-

किके संयोगकालमें रजतगोचरसंस्कारका उद्घोध संभवे नहीं, यातें यह मानना होवेगा. प्रथमक्षणमें नेत्रसंयोग द्वितीय क्षणमें चाक-चिक्यधमिविशिष्ट शुक्तिका ज्ञान, तिसतें उत्तरक्षणमें संस्कारका उद्घोध, तिसतें उत्तरक्षणमें रजतम्मम संभवे है. इसरीतिसें नेत्रसंयोगतें चतुर्ध आणमें भमज्ञानकी उत्पत्ति सिद्ध हुई. सो अनुमवसें वाधित है. नेत्रसंयोगसें अव्यवहित उत्तरक्षणमें चाक्षुष ज्ञान होवेहै. तैसाही अनुभव होवेहै, यातें उक्तरीति असंगत है.

औ उक्तरीतिसें शुक्तिके दो ज्ञान'सिख होवें हैं. एक तो संस्कारका उद्बोधक सामान्यज्ञान औ दूसरा संस्कारजन्य भमज्ञान. इसरीतिसें शुक्तिके दो ज्ञानभी अनुभवविरुद्ध हैं. नेत्रसंयोग होतेही 'इदं रजतम्" यह एकही ज्ञान अनुभवसिख है, यातें रजतानुभवजन्यसंस्कारसहित त्रसंयोगतें

"इदं रजतम्" यह भ्रम होवे है यह कहनाभी संभवे नहीं.

औ "सुगंधि चंदनम्" या ज्ञानकूं अलौकिकप्रत्यक्ष मानें तौभी "इदं रजतम्" यह ज्ञान तौ ज्ञानलक्षण अलौकिक संबंधजन्य संभवे नहीं. काहेतें? "सुगंधि चंदनम्" यह ज्ञान हुयें सुगंधके उत्कर्ष अपकर्षका संदेह होवेंहै; यातें सुगंधके उत्कर्ष अपकर्षका निश्चयक्षपप्राकट्य अलौकिक ज्ञानतें होवे नहीं, यह मानना चाहिये. जो अलौकिक ज्ञानतेंभी विषयमा प्राकट्य होवे तौ सुगंधके अपकर्षादिकनका संदेह संभवे नहीं. औ "इदं रजतम्" या भ्रमतें औ सत्य रजतमें "इदं रजतम्" या प्रमातें रजतकी प्रकटता सम होवेहै जो भ्रम स्थलमें रजतकी प्रगटता न होवे तौ रजतकी प्रकटता सम होवेहै जो भ्रम स्थलमें रजतकी प्रगटता न होवे तौ रजतके परिमाणादिकनका संदेह हुया चाहिये १ औ वारिधाणादिकनका संदेह होवे नहीं, यातें भ्रमञ्जानतें रजतकी प्रकटता होवे है. औ ज्ञानलक्षण संवधजन्य ज्ञानतें विषयकी प्रकटता होवे नहीं, यातें "इदं रजतम्" या भ्रमज्ञानका हेतु ज्ञानलक्षणसंवंघ नहीं.

औ विचार करें तौ ज्ञानरूप संबंध कहूंगी संभव नहीं. काहेतें? ज्ञान-

**छ**क्षणसंबंधर्से अलौकिक प्रत्यक्ष होवेहै; या पक्षका यह निष्कर्ष है, जहां एक पदार्थकी अनुभवजन्य स्मृति होवै अथवा अनुभवजन्य संस्कार होवैं औ परपदार्थ्सै इंदियका संबंध होने तहां इंदियसंबंशीमें स्मृतिगोचर पदार्थकी अथवा संस्कारगोच्र पदार्थकी प्रतीति होवे है. इंद्रियसंबंधी पदार्थ तौ विशेष्यरूपतें प्रतीत होवेहै. औ स्मृतिगोचरपदार्थ विशेषणरूपतें प्रतीत होवेहै जैसें "सुगंधि चंदनम्" या ज्ञानमें नेत्ररूप इंदियसंबंधी चंदन विशेष्य है और स्मृतिगोचर सुगंध विशेषण है. तैसैं " इदं रजतम्" या अमज्ञान-मभी इंदियसंबंधी शुक्ति विशेष्य है औ स्मृतिका गोचर अथवा संस्का-रका गोचर रजतत्व विशेषण है. विशेषण विशेष्य दोनंका ज्ञान है. या पशका अंगीकार होवे तौ अनुमानप्रमाणका उच्छेद होवेगा. काहेतें ? ''पर्वतो बह्रिमान्"ऐसा अनुमितिज्ञान अनुमानप्रमाणतें होवे है, हेतुमें साध्यकी व्याप्तिके स्मरणतें अथवा साध्यकी व्याप्तिके उद्बुख संस्कारनतें अनुमितिज्ञान होते है, यह अर्थ अनुमाननिरूपणमें निर्णीत है. साध्यकी व्यातिकी स्मृति होवै तब व्याप्तिनिरूपक साध्यकीभी स्मृति होवै है, यातें पर्वतसें नेत्रका संयोग औ वह्निकी स्मृतिसें "पर्वतो वह्निमार्ज" ऐसैं प्रत्यक्षज्ञानका संभव होतें पक्षमें साध्यनिश्वयद्धप अनुमितिज्ञानका जनक अनुमानप्रमाणका अंगीकार निष्फल है. औ गौतम कणाद किपला-दिक सर्वज्ञकत सूत्रनमें अनुमानप्रमाण प्रत्यक्षसें भिन्न कह्या है. जो अनु-मानप्रमाण निष्पयोजन होता तौ सूत्रनमैं नहीं कहते; यातें अनुमानका प्रयोजन साधक ज्ञानरूप संबंधजन्य अलोकिक प्रत्यक्ष अलीक है. औ जो अन्यथाख्यातिवादी ऐसें कहै. प्रत्यक्षज्ञानकी विषयतासें अनुमिति-ज्ञानकी विषयंता विलक्षण है, इसीवास्तै प्रत्यक्षके विषयमें परिमाणादिक-नका संदेह नहीं होवै है औं अनुमितिके विषयमें परिमाणादिकनका संदेह होवेहै इसरीतिसे परोक्षता अपरोक्षतारूप विपयताका भेद अनुमि-तिज्ञान औ प्रत्यक्षज्ञानके भेदसें होवे है; वार्ते परोक्षवारूप विषयताका

संपादक प्रत्यक्षज्ञान नहीं; किंतु अनुमितिज्ञान है. ताका हेतु अनुमानप्रपाण है, यह कथनभी संभवे नहीं. काहेतें? छोकिकप्रत्यक्षकी विषयता तो अनु-मितिसैं विलक्षण है, परंतु''सुगंधि चंदनम्" इत्यादिक ज्ञान सुगंधादिक अलौकिक है, तहां सुगंधका ज्ञान अनुमितिके है. जैसें अनुमित्वि ज्ञानके विषयमें उत्कर्पादिक अनिर्णीत होवें हैं तैसें सुगंधके उत्कर्पादिकभी अनिर्णीत अलौकिक प्रत्यक्षकी विषयताका अनुमितिकी विषयतासें भेद नहीं. औ भगरूप अलौकिक प्रत्यक्षकी विषयता रजतादिकनमें है ताका तौ यद्यपि अनुमितिकी विषयतार्से भेद अनुभवसिद्ध है, इसीवास्तै रजतकी अल्पतादि-कनका संदेह होने नहीं, तथापि ज्ञानलक्षणसंनंधजन्य अलोकिक प्रत्यक्षप्र-माकी विषयतासें भेद नहीं. जैसें अनुमितिके विषयमें अप्राकट्य है तैसें अछौकिक पत्यक्षपमाके विषयगंधमें अप्राकटच है. यातें ज्ञानलक्षणसंबं-धर्से पर्वतमें विक्का अल्गोकिक प्रत्यक्षसें प्रकाश संभवे है. अनुमितिज्ञान वास्तै अनुमानप्रमाण व्यर्थ होनेगा, औ अनुमानप्रमाण सर्वज्ञवचन-सिद्ध है, यातें अनुमानकी व्यर्थतासंपादक अलीकिकपत्यक्ष असिद्ध है.

औं जो यह कहा. विलक्षणिवषयताका संपादक अनुमितिज्ञान है, ताका हेतु अनुमानप्रमाण व्यर्थ नहीं; यह कथनही असंगत है. काहेतें ? जहां अनुमानप्रमाण व्यर्थ नहीं; यह कथनही असंगत है. काहेतें ? जहां अनुमानप्रमाणों अनुमिति होवे तहां सारे अलीकिक प्रत्यक्षकी सामग्री है. जैसें पर्वतमें विह्वकी अनुमितिसें पूर्व धूमदर्शनव्यातिज्ञान ती अनुमितिकी सामग्री है, औ पर्वतसें नेजका संबंध औ विह्वकी स्मृति यह अलीकिकप्रत्यक्षकी सामग्री है. दोनूं ज्ञानोंकी दो सामग्री होतें पर्वतमें विह्वका प्रत्यक्षक्षपही ज्ञान होवेगा, अनुमितिज्ञान होते नहीं; यातें अनुमानप्रमाण व्यर्थ ही होवेहै. काहेतें ? यह न्यायशास्त्रका निर्णीत अर्थ है, जहां एकगोचर अनुमितिसामग्रीका औ अपरगोचर प्रत्यक्षसामग्रीका समावेश होवे तहां अनुमिति सामग्री प्रवल्हे. जैसें पर्वतसें नेजसंयोग तो

पर्वतके प्रत्यक्षकी सामग्रीका औ विह्नकी अनुमितिकी सामग्रीका समावेश हुयां विह्नकी अनुमिति होवेहै, पर्वतका प्रत्यक्षज्ञान होवें नहीं. जहां धूमसें ओ विह्नमें नेत्रका संयोग होवें औ धूममें विह्नकी ज्यापिका ज्ञान होवें तहां विह्नकी अनुमितिकी सामग्री है औ विह्नके प्रत्यक्षकी सामग्री है। यातें समानगोच्य उभयज्ञानकी सामग्री है। तहां प्रत्यक्षसामग्री प्रवच है। यातें विह्नका प्रत्यक्षही ज्ञान होवेहै. विह्नकी अनुमिति होवें नहीं. औ पुरुषमें " पुरुषो न वा" ऐसा संदेह होयके "पुरुषत्वज्या-प्यक्रादिमानयम्" ऐसा प्रत्यक्षक्षप प्रामर्शज्ञान औ पुरुषतें नेत्रका संयोग होवे तहां प्रामर्श तो पुरुषकी अनुमितिकी सामग्री है औ पुरुषके नेत्रसंयोग पुरुषके प्रत्यक्षकी सामग्री है. तहां पुरुषका प्रत्यक्षज्ञानही होवें है पुरुषकी अनुमिति होवें नहीं; यातें एकविषयके दोनूं ज्ञानोंकी सामग्री होवें तिनमें प्रत्यक्ष सामग्री प्रवच्च है; यातें विह्नकी अनुमितिसामग्री होवें तिनमें प्रत्यक्ष सामग्री प्रवच्च है; यातें विह्नकी अनुमितिसामग्री होवें तिनमें प्रत्यक्ष सामग्री प्रवच्च है; यातें विह्नकी अनुमितिसामग्री होतें तिनमें प्रत्यक्ष सामग्रीतें विह्नका प्रत्यक्षज्ञानही होवेगा इस शितिसें ज्ञानलक्षण अलोकिक संबंधक्ष सामग्रीतें पर्यक्ष ज्ञानकी उत्पत्ति मानें तो अनुमान प्रमाण व्यर्थ है.

जो नैयायिक ऐसें कहैं:—यथि भिन्न विषय होवे तहां प्रत्यक्षसामगीसें अनुमितिसामग्री प्रवळ है, जी समानविषय होवे तहां अनुमिति सामग्रीसें प्रत्यक्ष सामग्री प्रवळ है, तथापि समानविषय होनेसेंगी ठौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री अनुमितिसामग्रीसें प्रवळ है, जी अठौकिक प्रत्यक्षकी सामग्रीसें अनुमितिसामग्रीसें प्रवळ है, जी अठौकिक प्रत्यक्षकी सामग्रीसें अठौकिक सामग्रीसें सारे दुर्वे छ है, यातें पर्वतमें विह्नकी अनुमिति सामग्रीसें अठौकिक प्रत्यक्ष सामग्रीका वाव होनेतें अनुमानप्रमाण निष्कठ नहीं यह कहनाभी समीचीन नहीं. काहेतें ? जहां स्थाणुमें "स्थाणुने वा" ऐसा सन्देह होयके "पुरुवत्वव्याप्यकरादिमानयम्" ऐसा भन होयके "पुरुव एवायम्" ऐसा भम रूप प्रत्यक्ष होवेहै, तहां नैयायिकवचनकी रीतिसें अनुमिति हुई चाहिये, प्रत्यक्ष नहीं द्वया चाहिये. काहेतें ? उक्तस्थळमें स्थाणुमें पुरुवत्वका प्रत्यक्ष

होनेतें भ्रमप्रत्यक्ष है, औ भ्रमप्रत्यक्षकी तेरे मतमें अलौकिक सामग्री है। यातें अनुमिति सामग्रीसें अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्रीकूं दुर्वल मानें तो उक्त स्थलमें अनुमिति हुई चाहिये, औ जो उक्तस्थलमें पुरुषका भ्रम अनुमिति ह्य मानें तो उक्तरकालमें "पुरुषं साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय हुया चाहिये; यातें दोनूं समानविषय होवें वहां लौकिकप्रत्यक्षसामग्रीकी नाई अलौकिकप्रत्यक्षसामग्रीभी प्रवल है; अनुमिति सामग्री दुर्वल है; यातें ज्ञानलक्षणसंबंधसें प्रत्यक्षकी उत्पत्ति मानें तो अनुमितिज्ञानकूं वाधिक पर्वतादिकनमें विह्न आदिकनका प्रत्यक्ष ज्ञानही होवेगा; यातें अनुमान प्रमाण निष्कल होवेगा. इसकारणतें जो अनुमानप्रमाण मानें ताके मतमें स्मृति ज्ञानसहित इंदियसंयोगतें वा संस्कारसहित इंदियसंयोगतें व्यवहित वस्तुका प्रत्यक्ष ज्ञान संभन्ने नहीं, यातें शुक्तिका रजतत्वक्षपतें प्रतितिक्षण अन्यथाल्याति संभने नहीं.

## अनिर्वचनीयवादमें न्यायोक्तदोषका उद्धारं ॥ ६४ ॥

औ अनिर्वचनीयख्यातिबादमें जो दोष कहा। है सो कहते हैं. अनि-वंचनीयख्यातिके मत्में विषयर्की औ ज्ञानकी कारणता दोषमें मानें हैं. अन्यथाख्यातिबादमें ज्ञानकी कारणता मानें हैं विषयकी नहीं. यातें अन्य-थाख्यातिबादमें छाघव है. औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकूं अन्यथाख्या-तिभी माननी होते है. अन्यथाख्यातिवादीकूं अनिर्वचनीयख्याति माननी होते नहीं, यातेंभी छाघव है, यह कथनभी अविवेकमुळ्क है. काहेंतें ? अन्यथाख्यातिबादीकूं श्रुतिस्मृतिकी आज्ञातें स्वप्नमें तो अनिर्वचनीयख्याति अवश्य माननी चाहिये. वेदोक्त अर्थका पुरुषमतिकल्पित युक्तसमुदायसें अन्यथा भावकल्पन आस्तिककूं योग्य नहीं आ शुक्तिरजतका तादात्म्य-प्रतीत होतेहै. जैसे इदंपदार्थमें रजतत्वका सम्वाय प्रतीत होते है तैसें इदंपदार्थका औ रजतका तादात्म्य प्रतीत होते है. इदंपदार्थ शुक्ति है, शुक्तिरजतका तादात्म्य अन्यस्थानमें प्रसिद्ध नहीं, यातें पुरोवित्देशमें शुक्तिरजतका तादात्म्य अनिर्वेचनीय उपजे है. जो अनिर्वेचनीयतादात्म्यकी उत्पत्ति नहीं मानें तो अप्रसिद्धकी अपरोक्षप्रतीति नहीं होवेगी. औ

तादात्म्यकी अपरोक्ष प्रतीति होवे है. औ जो नैयायिक आग्रहतें यह कहै:—
शुक्तिमें रजतत्वका समवायही भासे हैं, याकाभी यह अर्थ है समवायसंवन्धतें रजतत्व भासेहे औ शुक्तिरजतका तादात्म्य भासे नहीं ऐसा कहें तो
शुक्तिज्ञानतें उत्तरकालमें "नेदं रजतम्" ऐसा बाध होवे है. ताका बाध्य इदं
पदार्थमें रजतका तादात्म्य है. जो भ्रमकालमें इदंपदार्थमें रजतका तादात्म्य
नहीं भासे तो बाध निर्वेषय होवेगा.जो केवल रजतत्वका समवायही शुक्तिमें
भासे तो " नात्र रजतत्वम्" ऐसा बाध हुया चाहिये.यातें शुक्तिमें रजतका
तादात्म्य भासे है सो शुक्तिरजतका तादात्म्य उमयसायेक्ष है. कहूं प्रसिद्धः
नहीं, यातें अनिर्वेचनीय तादात्म्यकी उत्पत्ति अन्यथाख्यातिवादमें आवश्यक है केवल अन्यथाख्यातिमें निर्वाह होवे नहीं.

औं अनिवेचनीयख्यातिवादीकुं अन्यथाख्याति गाननी होवे हैं. औं अद्देतग्रंथकारोंनें गानी है, यह कथनभी अद्देतग्रंथनके अभिप्रायके अज्ञानतें. है. काहेतें ? अद्देतवादमें कहूंभी अन्यथाख्याति नहीं. सारे अनिवेचनीयख्याति है. बहुत क्या कहें?—जहां प्रमा ज्ञान कहें हैं, तहां अद्देत सिखां-तमें विषय औ ज्ञान अनिवेचनीय है, औ कितने स्थानोंमें अन्यथाख्याति लिखी है ताका यह तात्पय है. जहां अधिष्ठान आरोप्यका संबंध होवे औ परोक्ष भम होवे तहां अन्यथाख्यातिमी संभवे है, परंतु सारे अन्यथाख्याति संभवे नहीं. जहां आरोप्य व्यवहित हुयां अपरोक्ष भम होवे तहां अनिवेचनीयख्याति आवश्यक है, यार्ते आवश्यक अनिवेचनीयख्याति आवश्यक है, यार्ते आवश्यक अनिवेचनीयख्याति सारे मानी चाहिये. इसरीतिसें अन्यथाख्यातिका कथन संभवाभिप्रायतें है अगीकरणी-यत्वाभिप्रायतें नहीं. जहां आत्मसत्ताभी अनात्ममें अन्यथाख्याति कही तहांभी आत्मसत्ताका अनिवेचनीय संबंध उपजे है, इसरीतिसें जहां अनिवाचनीयसंबंधीकी उत्पत्ति नहीं संभवे तहां अनिवेचनीय संबंधका अंगीकार

है. तैसें परोक्षभम होवे तहांभी अनिर्वचनीय विषयकी उत्पाति ब्रह्मिवद्या-भरणमें लिखी है, परंतु परोक्षभम होवे तहां अन्यथाल्याति मानें तौभी दोप नहीं है, इसवास्ते सरलबुद्धितें परोक्षभम अन्यथाल्यातिरूप कहा है.

औं जो ऐसें कहैं:—"वदेवेदं रजतम्" इसरीतिसें शुक्तिमें रजतका प्रत्यभिज्ञा भन होवे तहां अनिर्वचनीयरजतकी पुरोवर्तिदेशमें उत्पत्ति माने तो सिन्निहितरजतमें तो तत्ता संभवे नहीं. यातें देशांतरस्य रजतवृत्ति रजतत्वकी औं तत्ताकी शुक्तिपदार्थमें प्रतीति होवे हैं, अथवा तादात्म्यसं- बंधसें देशांतरस्य रजतकी प्रतीति होवे हैं, यातें उक्त स्थलमें अन्यथा- ख्याति आवश्यक है.

यह कथनभी असंगत है, काहेतें ? उक्त प्रत्यश्विज्ञामें भी अनिर्वचनीयरजतही विषय है, देशांतरस्थ नहीं. काहेतें ? प्रमातासें संबंध विना अपरोक्ष अवभास संभवें नहीं, औ देशांतरस्थ रजतका प्रमातासें संबंध वाधित
है, यातें देशांतरस्थ रजतकी प्रतीति नहीं. औ जहां यथार्थ प्रत्यशिज्ञा
होवे तहां भी तचा लंशमें स्मृति है यह सिखांत है, यातें ''तदेवेदं रजतम्''
यह भगरूप प्रत्यशिज्ञाभी तचाअंशमें स्मृति है. औ ''इदं रजतम्'' इतने
अंशमें अनिर्वचनीय प्रत्यक्ष है, यातें कहूंभी अन्यथारूपाति आवश्यक
नहीं. जहां अनिर्वचनीयविषयकी उत्पत्ति नहीं संभवें तहां अनिर्वचनीय
संबंधकी उत्पत्ति होवे है. जैसें आत्मानात्मका अन्योन्याध्यास होवे, तहां
अनात्मामें आत्मा औ आत्मधर्म अनिर्वचनीय उपजें हैं, यह कहना संभवें
नहीं, यातें आत्माका आत्मधर्मनका अनात्मामें अनिर्वचनीय संबंध उपजे
है. इसरीतिसें सारें अनिर्वचनीय ख्यातिसें निर्वाह होवे हैं कहूंभी अन्यथाख्याति माननी होवे नहीं.

भी जो अन्यथारूबातिवादीनैं अनिर्वचनीयरूबातिवादमैं यह गौरव कहा ता दोवकूं अनिर्वचनीय रजतादिक औ तिनके ज्ञानकी कारणता माननेतें केवल ज्ञानकी कारणता माननेमैं लाघव है. अन्यथारूबातिवादमैं रजत तो देशांतरमें प्रसिद्ध है, ताके रजतत्वधर्मका शुक्तिमें ज्ञान होवे है, अथवा तादात्म्यसंबंधसें रजतका शुक्तिमें ज्ञान होवे है. इसरीतिसें केवल ज्ञानही दोषजन्य है. अ अनिर्वचनीयख्यातिबादमें विषय औ ज्ञान दोनूं दोषजन्य कहें हैं, यातें गौरव है.

यह कथनभी असंगत है. काहेतें ? ठाघववठतें अनुभवसिद्ध पदार्थका छोप करे तो यथार्थ ज्ञानके विषयभी नहीं मानें औ विज्ञानवादकी रीतिसें केवठ विज्ञानहीं माने तो अतिछाघव है. जैसें अनुभवसिद्ध घटादिक मानिक ठाघवसहस्रत विज्ञानवादका त्याग है. तैसें अपरोक्षमतीति सिद्ध अनिवेचनीय रजतादिक मानिक अन्यथाल्यातिवादभी त्याज्य है.

औ विचार करें तौ गौरमभी अन्यथाख्यातिवादमें है. काहेतें ? देशांत-रस्थ रजतका ज्ञान मानै ताके मतमें यह गौरव है. रजतनेत्रसंयोगकी रजत-साक्षात्कारमें कारणता निर्णीत है; तिस निर्णीतका त्याग होने है, औ रजत आलोकसंगसें रजतका साक्षातकार निंगीत है. अन्यथाल्यातिबादमें शुक्तिआलोकसंगसें रजतका भमसाक्षात्कार होवेहै, सो अनिर्णीत है, यातें अनिर्णीतका अंगीकार होवेहै. तैसैं ज्ञानलक्षणसंबंध अपसिद्ध है, यातैं अप-सिद्धका अंगीकार होने है. औ जो ज्ञानळक्षणसंबंधकुं माने तौनी जा पदा-र्थका अछौकिक संबंधसे पत्यक्ष होवेहै ताकी प्रकटता होवे नहीं. इसीवास्तै ''सुगंधि चन्दनम्" इसरीतिसैं सुगंधका अलौकिक शत्यक्ष हुयेभी ''सुगंधे साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवे नहीं. औ अलौकिक संबंधजन्य रजवभम हुयें रजवकी प्रकटता होनेहै. इसीनास्ते भमतें उत्तरकालमें <sup>4</sup>'रजतं साक्षात्करोमि'' ऐसा अनुव्यवसाय होवैहै. इसरीतिसैं ज्ञानलक्षण संबंधजन्य यथार्थज्ञानमें प्राकट्य जनकता नहीं है. भ्रमस्थलमें अली-किकज्ञानकूं प्राकटचजनकृता मानी सोभी अप्रसिद्धकल्पना है. इसरीतिसैं अनेक प्रकारकी अप्रसिद्ध कल्पना अन्यथाख्यातिवादमैं होनेतें या पक्ष-विषे ही गौरव है. औ दोषकूं अनिर्वचनीय विषयकी जनकता तौ श्रुति-

स्मृतिबलतें स्वप्नमें है, अप्रसिद्ध कल्पना नहीं. ब्रह्मानन्दकृत अनि-वेचनीयवादमें अन्यथारूपातिका खंडन विशेष कन्या है सो प्रकार कठिन है, यातें ब्रह्मविद्याभरणकी सुगमरीतिसें अन्यथारूपातिवादकी हेयता प्रति-पादन करी, यातें अन्यथारूपाति असंगत है.

## अल्यातिवादकी रीति औ खंडन अल्यातिवादीका तात्पर्ये॥ ६५॥

जैसें अन्यथाख्याति असंगत है तैसें अख्यातिवाद भी असंगत है. प्रभाकरका अख्यातिवाद है. यह ताका ताल्य है. अन्यशास्त्रनमें यथार्थ अयथार्थ भेदसें दो प्रकारका ज्ञान मान्या है. यथार्थ ज्ञानसें प्रवृत्ति निवृत्ति सफल होवे है. अयथार्थ ज्ञानसैं प्रवृत्ति निवृत्ति निष्फल होवे है. यह सकछ शास्त्रनका छेल असंगत है. काहेतें १ अयथार्थज्ञान अप्रसिद्ध है, सारै ज्ञान यथार्थही होवे है. जो अयथार्थ ज्ञानभी होवे तो 'पुरुषकू ज्ञान होते ही ज्ञानत्व सामान्य धर्म देखिकै उत्पन्न हुयें ज्ञानमें अयथार्थका संदेह होयकै प्रवृत्तिनिवृत्तिका अभाव होवैगा. काहेतें ? ज्ञानमें यथार्थत्व निश्रय औ अयथार्थतासंदेहका अभाव पुरुषकी प्रवृत्तिनिवृत्तिके हेतु है. औ अयथार्थताके संदेह होनेतें दोनूं सम्भवें नहीं; औ अयथार्थ ज्ञानकूं नहीं मानें तब उत्पन्न हुये ज्ञानमें उक्त सन्देह होवे नहीं. काहेतें ? कोई ज्ञान अयथार्थ होने तो तिसकी ज्ञानत्वधर्मतें सजातीयता अपनें ज्ञानमें देखिकै अयथार्थत्व संदेह होवै सो अयथार्थ ज्ञान है नहीं. सारै ज्ञान यथार्थ ही है, यातें ज्ञानमें अयथार्थतासदेह होवे नहीं. इस रीतिसें अमज्ञान अप्रसिच है. जहां शुक्तिमें रजवार्थीकी प्रवृत्ति होवे है औ भयहेतुक रज्जुसें निवृत्ति होवे है, तहांभी रजतका प्रत्यक्षज्ञान औ सर्पका प्रत्यक्षज्ञान नहीं है. तहांभी रजतका पत्यक्ष ज्ञान औं सर्पका प्रत्यक्षज्ञान उक्त-स्थलमें होने तो यथार्थ तो संभने नहीं; यातें अयथार्थ होने सो ें अयथार्थ ज्ञान अलीक है, यातें उक्तस्थलभें रजतका औं संर्वका प्रत्यक्ष-

ज्ञान नहीं; किंतु रजतका स्मृतिज्ञान है औ शुक्तिका इदंखपतैं सामान्य-ज्ञान प्रत्यक्ष है, तैसें पूर्वानुभूत सर्पका स्मृतिज्ञान है औ सामान्य इदं-रूपतें रज्जुका प्रत्यक्ष ज्ञान है. शुक्तिमें तथा रज्जुमें दोषसहित नेत्रका सम्बंध होवेह, यातें शुक्तिका तथा रञ्जुका विशेषहर भासे नहीं, किंतु सामान्यरूप इदंता भारत है. औ शुक्तिसें नेत्रके सम्बंधजन्य ज्ञान हुये रजतके संस्कारतद्बुद्ध होयकै शुक्तिके समान्यज्ञानतैं उत्तरक्षणमें रजतकी स्मृति होवें हैं, तैसे रज्जुके सामान्यज्ञानतें उत्तरक्षणमें सर्पकी स्मृति होवेहै. यचिं सकळ स्मृतिज्ञानमें पदार्थकी वत्तामी मासै है, तथापि दोषसहित नेत्रके सम्बंधते संस्कार उद्बुख होवे तहां दोषके माहात्म्यते तत्ताअंशका प्रमोप होवे है, यातें प्रमुखतत्ताकी स्मृति होवे है. प्रसुष्ट कहिये छुप हुई है तत्ता जिसकी सो प्रमुखतत्ताके शब्दका अर्थ है. इसरीतिसे "इदं रजतम्, अयं सर्पः" इत्यादिक स्थलमें दो ज्ञान हैं. तहां शुक्तिका औ रज्जुका सामान्य इदंरूपका प्रत्यक्ष ज्ञान यथार्थ है औ रजतका तथा सर्पका स्मृतिज्ञानमी यथार्थ है. यद्यपि विशेष शुक्तिरज्जुभागकूं त्यागिकै प्रत्यक्षज्ञान हुया है औ तत्ताभागरहित स्मृतिज्ञान हुया है, तथापि एक भाग त्यागनेसें ज्ञानअयथार्थ होवे नहीं, किंतु अन्यक्रपतें ज्ञानकूं अयथार्थ कहें हैं, यातें उक्त ज्ञान यथार्थ है अयथार्थ नहीं. इसरीतिसें भगज्ञान अप्रसिद्ध है.

अख्यातिवादीकरि अन्यकृतशंकाका उद्धार ॥ ६६ ॥

औं जो शास्त्रांतरवाले ऐसें कहें—जा पदार्थमें इष्टसाधनता ज्ञान होवे तामें प्रवृत्ति होवे हैं, ओ जामें अनिष्टसाधनता ज्ञान होवे तासें निवृत्ति होवे हैं अले जामें अनिष्टसाधनता ज्ञान होवे तासें निवृत्ति होवे हैं अल्यातिवादीके मतमें शुक्तिमें इष्टसाधनता ज्ञान कहें तो अमका अंगीकार होवे, यातें इष्टसाधनता ज्ञानके अभावतें शुक्तिमें रजताथिंकी प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये.तेसें रज्जुमें अनिष्टसाधनता हो नहीं. औ ताका ज्ञान मानें तो अमका अंगीकार होवे, यातें अनिष्टसाधनताज्ञानके अभावतें निवृत्ति नहीं तो

₹

हुई चाहिये, यातें अमज्ञान आवश्यक है. ताका इसरीतिसें अख्यातिवादी समाधान करेंहैं:-जा पदार्थमें पुरुषकी शृति होने ता पदार्थका सामान्य-ह्रपतें प्रत्यक्षज्ञान औ इष्ट पदार्थकी स्पृति औ स्पृतिके विषयतें पुरोवार्त-पदार्थका भेदज्ञानाभाव तैसे स्मृतिज्ञानका पुरोवर्तिके ज्ञानतें भेदज्ञानाभाव इतनी सामग्री प्रवृत्तिकी हेतु है, यातें भमज्ञानविना प्रवृत्ति संभवे है. जो विषयका औ ज्ञानका भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिमैं हेतु कहैं तौ उदासीन दशामें प्रवृत्ति हुई चाहिये. औ विषयका सामान्यज्ञानसहित इष्टकी रमु-तिही प्रवृत्तिका कारण कहैं तो "देशांतरे तड़जतं किंचिदिदम्" इसरीतिसें देशांतरसंबंधी रूपतें रजतकी स्मृति होवे औ शुक्तिका किंचित् रूपतें ज्ञान होवै तहांभी रजतार्थीकी प्रवृत्ति हुई चाहिये. यातैं इष्टपदार्थतें विषयका भेदज्ञानाभावभी प्रवृत्तिका हेतु है. उक्त स्थलमें इष्ट रजतका शुक्तिसें भेदज्ञान है ताका अभाव नहीं, यातें प्रवृत्ति होने नहीं जो इष्टपदार्थका पुरोवर्तिसें भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिकी सामग्रीमें मिलावे औ दोनूंके ज्ञानका भेदज्ञाना-भाव नहीं कहै तौ "इदं रजतम्" इसरीतिसें दो ज्ञान होयकै इदंपदार्थका मेरेकूं प्रत्यक्षज्ञान हुयाहै औ रजतका स्मृतिज्ञान हुया है. इसरीतिसें दोनूं ज्ञानोंके भेदका ज्ञान होवे अथवा इदंगदार्थका ज्ञान औ रजतपदार्थका ज्ञान मेरेकूं परस्पर भिन्न हुयेहैं. इसरीतिसें भेदज्ञान होते, तहांभी विषयक-भेदज्ञान नहीं, यातें प्रवृत्ति हुई चाहिये. यातें ज्ञानका भेदज्ञानाभावभी प्रवृत्ति सामग्रीमें कह्या चाहिये. उक्तरेथलमें पुरोवर्तिका सामान्यज्ञान औ इष्टरजतकी रमृति है, तैसें पुरोवर्तिसें इष्टरजतका भेदज्ञानका अभावभी है परंतु दोनूं ज्ञानीं-का भेदज्ञान है ताका अभाव नहीं. इसरीतिसैं उभयविधभेदज्ञानाभाव सहित इष्टस्मृतिसहित पुरोवर्तिका सामान्यज्ञान अवृत्तिका हेतु है. सीपुरोवर्ति शुक्तिका इदंरुपतें सामान्यज्ञान यथार्थ है. यातें भ्रमका अंगीकार निष्फल है. जहां शुक्तिमें रजतका भेदज्ञान होने तहां रजतार्थीकी प्रवृत्ति होने नहीं औ शुक्ति-ज्ञानमें रजतज्ञानका भेदमह होवे तहांभी प्रवृत्ति होवे नहीं; यातें भेदज्ञान

प्रवृत्तिका प्रतिवंधक है, प्रतिवंधका अभाव कारण होने है, यातें भेदज्ञाना-भावमें प्रवृत्तिकी कारणता माननेमें अपसिद्धकी कल्पना नहीं: औ जहां रज्जुदेशतें भय हेतुसें पछायन होवे हैं; तहांभी सर्पन्नम नहीं होवे हैं; किंतु द्देपगोचर सर्पकी स्मति औ रज्जुका सामान्यज्ञान तैसें ज्ञान औ तिनके विषयका भेदज्ञानाथाव पछायनके हेतु हैं. पछायनभी प्रवृत्तिविशेष है, परंतु वह प्रवृत्ति विषयके अभिमुख नहीं, किंतु विमुखप्रवृत्ति है. विमुखप्रवृत्तिर्भे द्वेपगोचरकी स्पृति हेतु है, सन्मुखप्रवृत्तिमें इच्छागोचरकी स्पृति हेतु हैं, इसरीतिसें भयजन्य पलायनादि किया होवै ताकूं प्रवृत्ति कहो अथवा निवृत्ति कहो ताका हेतु देवगोचरपदार्थकी स्मृति है; औ जहां शुक्तिज्ञानसें रजताथिकी प्रवृत्तिका अभावसप निवृत्ति होवै ताका हेत तौ शक्तिज्ञान है, सोभी भ्रम नहीं. औ जहां सत्यरजवमें रजवाधींकी प्रवृत्ति होवे तहां तौ रजतत्वविशिष्ट रजतका ज्ञानही रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु है. पुरोवर्तिस-त्यरजतमें रजतका भेदज्ञानाभाव प्रवृत्तिका हेतु नहीं, यातें विशिष्टज्ञानमें प्रवृत्तिजनकताका सर्वथा छोप नहीं..काहेतें ? जहां सत्य रजत है तहां पुरोवर्तिरजवमें रजतका भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिका हेतु कहैं तौ संभवे नहीं जो प्रतियोगी प्रसिद्ध होवै ताका अभाव व्यवहारगोचर होवै है अप्रसिद्ध प्रतियोगीका अभाव व्यवहारयोग्य नहीं. जैसे शशश्रंगाभावका प्रतियोगी अप्रसिद्ध है, यार्ते शराशुंगाभावभी अलीक है. अलीक पदार्थसें कोई व्यव-हार होवे नहीं, केवल शब्दप्रयोग औ विकल्परूपज्ञान तौ अलीक पदार्थ-का होवेहै. औ अलीक पदार्थमें कारणता कार्यता नित्यता अनित्यतादिक ठयवहार होवें नहीं; यातें प्रसिद्ध पदार्थका अभावही व्यवहारयोग्य होवे है अप्रसिद्धका अभाव किसी व्यवहारके योग्य नहीं; यातैं अछीक है. सत्य-रजतमें रजतका मेद है नहीं यातें सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवे नहीं जो भ्रम ज्ञानकूं मार्ने तौ सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवे. अख्यातिवा-दीके मतमें भगनान अपसिद्ध है, यातें सत्यरजतमें रजतका भेदनान संभवे

नहीं इस रीतिसें सत्यरजतमें रजवत्रतियोगिक भेदज्ञानरूप प्रतियोगीके असंभवतें सत्यरजतमें रजत प्रतियोगिक भेदज्ञानका अभाव अलीक है; तामें प्रवृत्तिकी जनकता संभवे नहीं, यातें सत्यरजतस्थलमें पूरोवर्तिदेशमें रजत-त्वविशिष्ट रजत है, ऐसा विशिष्ट ज्ञानही रजवार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु है औ अख्यातिवादमें भ्रमज्ञान तौ है नहीं सारे ज्ञान यथार्थ है तथापि कर्हू प्रवृत्ति सफल होने है, इसका हेतु कह्या चाहिये; तामैं यह हेतु है; निशिष्ट-ज्ञानजन्यप्रवृत्ति सफल होवै है, भेदज्ञानाभावजन्य प्रवृत्ति निष्फल होवै है, रजतदेशमभी भेद्ज्ञानाभावजन्य प्रवृत्ति कहै तौ सारै समप्रवृत्ति हुई चाहिये यातैं सफछवृत्तिका जनक विशिष्टज्ञान मानना चाहिये औ जहां सत्यरजतमें रजतार्थीकी प्रवृत्ति नहीं होवे तहां प्रवृत्यभावरूप निवृत्ति है, ताका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञानाभाव है, तहांभी अमरूप रजताभावज्ञान नहीं. काहेतें १ प्रवृत्ति निवृत्ति परस्पर प्रतियोगी अभावरूप हैं. प्रवृत्तिरूप प्रतियो-गीका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञान है, औ प्रवृत्तिअभावक्रप निवृत्तिका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञानका अभाव है. इसरीविसे अख्यातिवादमें विषय नहीं होवे औ विषयाथाँकी प्रवृत्ति होवे ताके हेतु इष्ट स्मृत्यादिक हैं. वि-शिष्टज्ञान नहीं. जहां शुक्तिदेशमें "इदं रजतम्" ऐसा ज्ञान होवे सो एक ज्ञान नहीं है, शुक्तिका इदमाकार सामान्य ज्ञान है, रजतकी प्रमुष्टतत्ताक स्मृति है. इन दो ज्ञानोंसें प्रवृत्ति होवे है, परंतु भेदज्ञानाभाव होवे तब प्रवृत्ति होंवै है. भेदज्ञान हुयां प्रवृत्ति होवै नहीं, यातैं उक्त ज्ञानद्वयसहित भेद-ज्ञानाभाव प्रवृत्तिका हेतु है.

अी बहुत श्रंथनमें असंबन्ध श्रहाभावतें प्रवृत्ति कही है. ताका यह अर्थ है:—शुक्तिमें रजतत्वका असंबंध है, तैसें रजतकाभी इदंपदार्थमें तादातम्य संबंध नहीं. ऐसा जाकूं ज्ञान होवे ताकी प्रवृत्ति होवे नहीं, यातें असंबंध श्रहका अभाव प्रवृत्तिका हेतु है यातें भेदश्रहाभावके समान अर्थही सिद्ध होवे है, परंतु इसरीतिर्सें प्रवृत्ति होवें सो निष्फळ होवें है. औ विषय देशमें विषयार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु शिष्टज्ञान है. विशिष्टज्ञानसें जहां प्रवृत्ति होवें वहां सफळ होवें है. भमज्ञान अपसिन्ध है. सर्वज्ञान यथार्थ है जहां ज्ञानद्वयसें निष्फळ प्रवृत्ति होवे, तहां ज्ञानद्वयक्ं ही अप कहेंहें यह प्रभाकरका अल्यातिवाद है. ज्ञानद्वयका विवेकाभाव औ उभयविषयका विवेकाभाव अल्यातिपदका परिभाषिक अर्थ है.

## अख्यातिवादका खण्डन ॥ ६७ ॥

यह मतभी समीचीन नहीं. काहेतें ? शुक्तिमें रजतश्त्रमतें प्रवृत्त हुये पुरु-पकूं रजतका छाभ नहीं होने तब पुरुष यह कहै है, रजतश्रन्यदेशमें रजंत-ज्ञानसैं मेरी निष्फल प्रवृत्ति हुई; इस्रीतिसैं भमज्ञान अनुभवसिख है,ताका छोप संभवे नहीं. औ मरुभूमिमें जलका बाध होवे तब यह कहेहै, मरुभू-मिमें मिथ्याजलकी प्रतीति मेरेकूं हुई या नाधर्तेंभी मिथ्या जल औ ताकी प्रतीति होवे है. अख्यातिवादीकी रीतिसें तौ रजतकी स्मृति औ शुक्तिज्ञान-के भेदाशहतें मेरी शुक्तिमें प्रवृत्ति हुई ऐसा बाध हुया चाहिये. औ मरुभु-मिके प्रत्यक्षरें औ जलकी स्मृतिसें मेरी प्रवृत्ति हुई, ऐसा वाध हुया चाहिये औ विषय तथा अमज्ञान दोनूं त्यागिकै अनेक प्रकारकी विरुद्ध कल्पना अल्यातिवादमें हैं.तथाहिः-नेत्रसंयोगहुर्ये दोषके माहात्म्यतें शुक्तिका विशेष रूपतें ज्ञान होवें नहीं यह कल्पना विरुद्ध है. तैसें तत्तांशके प्रमोपतें स्मृति-कल्पना विरुद्ध है; औ विषयनका भेद है औ भासे नहीं. तैसे ज्ञानींका भेद है कदीभी भासे नहीं: यह कल्पना विरुद्ध है, औ रजतकी प्रतीतिकार्स्में अभिमुखदेशमें रजतपतीति होने है, यार्ते अख्यातिनाद अनुभवनिरुख है. ओं अल्यातिवादीके मतमें रजतका भेदग्रह प्रवृत्तिका प्रतिवीधक होनेतें रजतके भेदग्रहका अभाव जैसें रजताथींकी अवृत्तिका हेतु मान्या है, तैसें सत्यरजतस्थलमें रजतका अमेदबह निवृत्तिका प्रतिवंधक अनुभवसिद्ध है यातैं रजवके अभेदग्रहका अभाव निवृत्तिका हेतु होवैगा. इसरीतिसैं रजवके भेदज्ञानका अभाव रजवार्थीकी भवृत्तिका हेतु है, औ रजवके अभेद-

ज्ञानका अभाव रजतार्थीकी निवृत्तिका हेतु है. शुक्तिदेशमें ''इंदं रजतम्'' ऐसें दो ज्ञान होवें तहां अरूयातिवादीके मतमें दोनूं हैं. काहेतें ? शुक्तिमें रजतका भेद तो है, परंतु दोषबळतें रजतके भेदका शुक्तिमें ज्ञान होवे नहीं यातें अवृत्तिका हेतु रजतके भेदज्ञानका अभाव है. औ शुक्तिमें रजतका अभेद है नहीं. औ अरूयातिवादमें भमका अंगीकार नहीं, यातें शुक्तिमें रजतका अभेदका ज्ञान संभवे नहीं. इस रीतिसें शुक्तिसें रजतार्थीकी निवृत्तिका हेतु रजतके अभेदज्ञानका अभाव है. रजतार्थीकी सामग्री दोनूं हैं औ प्रवृत्ति निवृत्ति दोनूं परस्पर विरोधी हैं. एककाळमें दोनूं संभवे नहीं. औ दोनूंके असंभवतें दोनूंका त्याग करें सोभी संभवे नहीं. काहेतें ? प्रवृत्तिका अभावही इसस्थानमें निवृत्तिपदार्थ है, यातें प्रवृत्तिका त्याग करें निवृत्तिपाय होवे हैं निवृत्तिका त्याग करें प्रवृत्तिका होवे हैं हि इसरीतिसें उभ व्यक्ते रागमें औ उभयके अनुष्ठानमें अशक्त हुवा अरूर्यातिवादी व्याकृळ होयके रुज्ञातें प्राणत्याग करेगा.यातें अरूवातिवाद मरणका हेतु है या अर्थमें अनेक कोटि हैं. क्लिष्ट जानिके लिखी नहीं.

भी अख्यातिवादीके मतमें भी इच्छाविना भमज्ञानकी सामग्री बळतें सिख होवे है. जहां धूमरहित विद्वासित पर्वतमें धूलिपटळ देखिके "विद्विव्याप्यधूमवान" ऐसा परामर्श होवे है, तहां विद्विकी प्रमाहत अनुमिति होवे है, तहां विद्विकी प्रमाहत अनुमिति होवे है. काहेतें १ अनुमितिका विषय विद्वि पर्वतमें विद्यमान है, यातें प्रमाहत ताका हेतु "विद्विच्याप्यधूमवान्पर्वतः" इसरीतिमें प्रवत्में विद्विच्याप्यधूमके संबंधका ज्ञान तो अख्यातिवादीके मतमें संभवे नहीं. काहेतें १ पर्वतमें धूमका संबंध है नहीं. औ भमज्ञानका अंगीकार होवे तो धूमसंबंधरहित पर्वतमें धूमसंबंधका ज्ञान होवे, भम ज्ञानका अंगीकार नहीं; यातें धूमरहितमें धूमसंबंधका ज्ञान संमवे नहीं. यातें पर्वतमें धूमके असंबंधज्ञानका अभावहत्य परामर्शही उक्त अनुमितिका कारण होनेतें सारै पक्षमें हेतुका असंबंधज्ञाना-भावही अनुमितिका कारण मान्या चाहिये. जहां पक्षमें हेतुका संबंध है तहीं

पसमें हेतुके असंबंधज्ञानका अभाद है, औ पश्चमें हेतुका संबंधज्ञानभी है, परंतु जहां उक्तपर्वतमें धूम नहीं है औ अनुमिति होवेहै, तहां पक्षमें हेतुका संवंधज्ञान संमवे नहीं. औ हेतुके असंवंधज्ञानका अभाव सारे संमवे हैं, यातें पक्षमें हेतुके असंबंध ज्ञानका अभावही अनुमितिका कारण अख्याति वादमें सिद्ध होवेहैं; यातें वक्ष्यमाणरीतिसें गुलग्रहन्यायतें अख्यातिवादीके मतमें अनुमितिरूप भमज्ञानकी सिद्धि होवे है. तथाहि-जैसें विह्नका न्याप्य धूम है; तैसे इष्टसाधनत्वका च्याप्य रजतत्व है; "यत्र यत्र रजतत्वं तत्र इष्ट-साधनत्वम्" इसरीतिसें रजतत्समें इष्टसाधनताकी व्याप्ति है, जामें जाकी व्यापि होने सो ताका व्याप्य होनेहै, जाकी व्यापि होने सो व्यापक होने है; इसरीतिसें इष्टसाधनत्व व्यापक है, रजतत्व व्याप्य है, व्याप्य हेतु होवें है, व्यापक साध्य होने है, यह प्रकार अनुमानमें लिख्या है. यातें रजतत्व हेतुसँ इप्रसाधनत्वरूप साध्यकी अनुमिति होने है. यह अर्थ तौ सर्वके मतर्में निर्विवाद है, अन्यमतमैं तौ पक्षमैं व्याप्य हेतुके संबंधज्ञानतें व्यापक साध्यकी अनुमिति होवैहै. औ अरुयातिवादमैं पक्षमैं व्याप्य हेतुके असंबंधज्ञानाभावतैं साध्यकी अनुमिति होहैहै, यह अर्थ प्रतिपादन कन्या है. यातें 'इदं रज-तम्" इसरीतिसें जहां शुक्तिदेशमें ज्ञान होवै तहां इदंपदार्थ शुक्तिमें रजतत्वका ज्ञान तौ नहीं है, तथापि रजतत्वके असंबंधका ज्ञान नहीं; यातें रजतत्वके असंबंधका ज्ञानाभाव होनेतें इदंपदार्थक्षप पक्षमें रजतत्वरूप हेतुके असंबंध ज्ञानाभावतें इष्टसाधनत्वरूप साध्यकी अनुमिति इच्छाविना सामग्रीवलतें सिख होनैहै, सो इदंपदार्थमें इप्रसाधनत्वकी अनुमिति भमरूप है. काहेतें ? इदंपदार्थ शुक्ति है, तामें इप्रसाधनत्व है नहीं. इष्ट्रसाधनत्वरहितमें इष्ट्रसा-धनत्वका अनुमिति ज्ञान भ्रमरूप है. इसरीतिसँ ग्लग्रहन्यायतै अख्याति वादीके मतमें भ्रमज्ञानकी सिखि होते है. धूलिपटल सहित पर्वतमें, जो धूमका परामरी कह्या तहां धूमका संबंधज्ञान पर्वेतमें माने तौ धूमका संबं-थज्ञानही भगरूप मानना होते है औ तिसपर्वतमें धूमका असंबंधज्ञानाभाव अनुमितिका हेतु कहै तौ तिसस्थानमें तौ भगज्ञानके अनंगीकारसैंभी निर्वाह

हुया, परंतु सक्छ अनुमितिमें हेतुके असंबंधज्ञानाभावकूं कारण मानिके शुक्तिमें रजतत्वके असंबंधज्ञानाभावतें इष्टसाधनत्वकी -भमरूप अनुमिति सिद्ध हुई. इसरीतिसें उभयतःपाशारज्जुन्यायतें अल्यातिवादीके मतमें अम सिद्ध होवे है.

और भी अल्वातिवादमें दोष है:-जहां रंग रजत धरे होवें तिनका "इमे रजते" ऐसा ज्ञान होंवै; यह ज्ञान अन्यमतनकी रीतिसें तौ रंग अंशमें भम है औ रजतअंशमें प्रमा है; औ रंगमें तथा रजतमें तथा रज तत्व धर्मकूं विषय करें है; यातें रंग अंशमें रजतत्वविशिष्ट ज्ञान है; औ अख्यातिवादीके मतमें भगज्ञान तो है नहीं. उक्त ज्ञानभी सर्वअंशमें यथार्थ है, परंतु रजतअंशमें तो रजतत्वसंसर्गमह है. औ रंगअंशका इदंहपतें ज्ञान है तामें रजतत्वके असंबंधका अग्रह है; इसरीतिसें भेदकल्पन अनुभव-विरुद्ध है, काहेतें ? रंग औ रजतका "इमे रजते" इसरीतिसैं एकरूप उल्लेख होने है, वामें उक्तभेदकथनकी रीतिसें विलक्षण उल्लेख हुया चाहिये, औ रंग अंशमें रजतत्वका संबंधग्रह तौ अनके अनंगीकारतें संभव नहीं, रजतअंशमें भी रजतत्वके असंबंधका अग्रह मानै तौ संभव है. काहेतें? रजतमें रजतत्वके असंबन्धका ग्रह नहीं है; किंतु संबन्धका श्रह है यातें एकरूप उछेसभी संभवें है, परंतु जहां प्रवृत्तिका विषय अभिमुख ्होंने तहां संसर्गविशिष्ट ज्ञानसें प्रवृत्ति होने है यह पूर्व नियम कह्या है, ताका त्याग होवेगा. औ जो ऐसें कहै जहां प्रवृत्तिका विषय इष्टपदार्थही अभिमुख होवै अनिष्ट पदार्थ अभिमुख होवै नहीं, तहां संसर्गविशिष्टका ज्ञान होवे हैं. जैसे केवल रजतका "इदं रजतम्" यह ज्ञान रजतत्विन शिष्टका ज्ञान है. औ जहां इष्ट रजत अनिष्ट रंग दोनूं अभिमुख होवें औ अनिष्टपदार्थकामी इष्टकी नाई इदमाकार ज्ञान होने तहां इष्ट पदार्थमें भी रजतत्वविशिष्ट ज्ञान होवै नहीं; किंतु रजतत्वके असंबंधज्ञानका अभाव होते है. यह माननेमें "इमे रजते" इसरीतिसें समान उद्धेस संभवे है.

रजत औ रंगका इदमाकार सामान्य ज्ञान है. तैसें रंगमें रजतत्वका असंबंध तो है परंतु असंबंधका दोषतें ज्ञान नहीं, यातें रंगमें रजतत्वके असंबंध ज्ञानका अभाव है, औ रजतमें रजतत्वका असम्बन्ध नहीं, यातें असंबन्ध ज्ञानका अभाव है. यातें एकरस उछेस संभवे हैं, परंतु उक्तरीतिसें रजत-अंशमेंनी निष्फल प्रवृत्ति हुई चाहिये, यातें उक्त स्थलमें रजतअंशमें रजनत्विशिष्टका ज्ञान है. काहेतें ? अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान ती है नहीं. जासें निष्फल प्रवृत्ति होवें, किंतु इष्टपदार्थके मेदके ज्ञानतें जो प्रवृत्ति होवें सो निष्फल होवे हैं, औ विशिष्टज्ञानतें सफल प्रवृत्ति होवें हैं, यातें रंग रजत प्ररोवित्तें होवें औ "इमे रजते" ऐसा ज्ञान होवें तहां रंग रजतका इदंकपसें तो ज्ञान सम है, परंतु रजतका इदंसपसें रजतत्व-विशिष्ट ज्ञान हैं, औ रंगके इदंसपीं रजतत्वके संबंधका अग्रह है, अथवा रजतका मेदाग्रह है. जहां रजतत्वका असंबंध है तहां रजतका मेद है, यातें रजतत्वके असंबंधका अग्रह औ रजतमेदका अग्रह कहनेमें अर्थमेद नहीं. इसरीतिसें अख्यातिवादमें "इमे रजते" या स्थानमें समान उल्लेख संभवें नहीं, यातें अख्यातिवाद असंगत है.

अमज्ञानवादीके मतमें उक्तदोषका असंभव॥ ६८॥

नो जो भमज्ञानकुं माने तिनके मतमें दोष कह्याः—जो भमज्ञानभी प्रसिद्ध होवे तो सर्वज्ञानोंमें भमत्वसंदहतें निष्कंप प्रवृत्ति नहीं होवेगी, सोभी संभवे नहीं. काहेतें ? अख्यातिवादीके मतमें अमज्ञान तो नहीं है, सारे ज्ञान यथार्थ है परंतु ज्ञानसें प्रवृत्ति तो कहूं सफल होवे है, कहूं निष्फल होवे है पातें प्रवृत्तिमें सफलता निष्फलताकी संपादक तो ज्ञानोंमें विलक्षणता अख्यातिवादीनेभी मानी है. जहां संसर्गविशिष्ट ज्ञानसें प्रवृत्ति होवे सो सफल होवे है, यातें सफल प्रवृत्तिका जनक संसर्गविशिष्ट ज्ञान प्रमा है. अगृहीत मेदज्ञानद्वयसें निष्फल प्रवृत्ति होवे है. निष्फल प्रवृत्तिके जनक दो ज्ञान होवें हैं सो अप्रमा है, यथि विषयके भावाभावतें ज्ञानोंमें

प्रमात्व अप्रमात्व नहीं है, तथापि प्रवृत्तिकी विल्क्षणताके हेतु प्रमात्व अप्रमात्व तो अख्यातिवादीकूं इष्ट है औं अप्रमात्व संज्ञातेंभी अख्यातिवादीकां विल्क्षणता तो अनुभवसिद्ध है औं अख्यातिवादीनें मानी है, यातें व्यवहार मेदवास्ते संज्ञांतर करणीय है, यातें प्रसिद्ध संज्ञासें ही व्यवहार करना योग्य है. इसरीतिमें अमज्ञानके अनंगीकारनें भी अमके स्थानमें निष्फल प्रवृत्तिके जनक जो अगृहीत मेद यथार्थ ज्ञान होवें और सफल प्रवृत्तिका जनक रजतमें रजतत्विशिष्ट ज्ञान होवें तित्रमें ज्ञानत्वरूप समान धर्म देखिक यह संदेह संभवे है. जैसें श्रुक्तिमें अगृहीत मेद दो ज्ञान हैं तिनका मेद प्रतीत नहीं होवेहै. तैसें यह ज्ञानभी अगृहीतमेदज्ञानहयरूप है, अथवा मेदरहित एक है. जो अगृहीतमेदज्ञानहयरूप होवेगा तो रजन्तका लाभ प्रवृत्तिसें नहीं होवेगा; या संदेहतें अख्यातिवादमेंभी निष्कंपप्रवृत्तिका लाभ प्रवृत्तिसें नहीं होवेगा; या संदेहतें अख्यातिवादमेंभी निष्कंपप्रवृत्तिका असंभव दोनूं यतमें समान है, इसरीतिसें अख्यातिवादमी असंगत है.

प्रमात्व अप्रमात्वके स्वरूप उत्पत्ति और ज्ञानका प्रकार, प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप ॥ ६९॥

अनिर्वचनीयख्यातिही निर्दोष है:—सत्रूपाति आदिक पंचिवध-बादका विस्तारतें खंडन विवरण आदिक ग्रंथनमें है इहां रीतिमात्र जनाई है. अख्यातिवादीनें सिद्धांतमतमें निष्कंप प्रवृत्तिका असंभव दोष कह्याः तिस दोषका अख्यातिवादमें भी संभव कह्या औ स्वमतमें उद्धार नहीं क-या ताका यह उद्धार है:—जिसपदार्थका जो ज्ञान होवे ता ज्ञानमें अप्रमात्वित्थय होवे तो प्रवृत्ति होवे नहीं. अप्रमात्वका संदेह होवे तो सकंप प्रवृत्ति होवे है. प्रमात्वका निथ्य होवे तो निष्कंप प्रवृत्ति होवे हैं; इसवास्तै प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप औ तिनकी उत्पति औ तिनके ज्ञानका प्रकार कहेंहैं, ययपि प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप पूर्व कह्या है. स्मृतिसें भिन्न जो अवाधित

अर्थगोचर ज्ञान सो प्रमा है; वासें भिन्न ज्ञान अप्रमा है; या कहनेतें यह जाना जावे है. स्मृतिभिन्न अवावित अर्थ गोचर ज्ञानका धर्म प्रमात्व है, तार्रे अन्यज्ञानका धर्म अप्रमात्व है, तथापि पूर्वउक्त पारिभाषिक प्रमात्व स्मृतिमें नहीं है औ प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमैंभी मानना चाहिये, काहेतें? स्पृतिज्ञानसेंभी पुरुषकी प्रवृत्ति होवेहै. जिस स्थानमें स्थित इष्ट पदार्थकी स्मृति होवै तिसस्थानमें पुरुवकी प्रवृत्ति होवैहै. स्मृतिज्ञानमें पंगातका निश्वय होवे तौ निष्कंप प्रवृत्ति होवे है, यातें प्रवृत्तिका छप्-योगी प्रमात्व स्मृतिमेंभी है, यातें उक्त स्वरूप प्रमात्वसं अन्यविध प्रमा-त्वका स्वरूप कह्या चाहिये. सकल शाखनमें स्मृतिसें भिन्न ज्ञानमें अनु-भव व्यवहार करें हैं सैस्कारजन्यज्ञानमें स्मृतिव्यवहार करें हैं, यथार्थ अनुभवमें प्रमा व्यवहार करें हैं. औ तासें भिन्नमें अप्रमा व्यवहार करें हैं. इसरीतिसें ज्ञानत्व धर्म तो सकल ज्ञानमें होनेतें व्यापक है औ अनु-भवत्व स्मृतित्व ज्ञानत्वके व्याप्य हैं परस्पर विरोधी हैं, तैंसैं प्रमात्व धर्मभी अनुभवत्वका व्याप्य है. काहेतें १ अनुभवत्व तौ यथार्थानुभव औ अयथार्थीनु नुभवमें रहेहै. औ प्रमात्वधर्म यथार्थानुभवमें ही रहे है यातें अनुभवत्वका ज्याप्य प्रमारत है, तैसें यथार्थत्वकाभी प्रमारत ज्याप्य है. काहेतें ? यथा-र्थंत्व तो सत्यपदार्थकी स्मृतिमें भी रहैहै. औस्मृतिमें प्रमात्व रहे नहीं, यातें यथार्थत्वकामी प्रमान्व व्याप्य है, यह शास्त्रकारनकी परिभाषा है. याके अनुसार प्रमाका स्मृतिसैं भिन्न अवाधित अर्थगोचर ज्ञान प्रमा कहिये हैं। यह लक्षण कह्या है. जिस प्रमात्वके ज्ञानतें पुरुषकी निष्कंप अवृत्ति होनै ऐसा प्रमात्वस्मृतिर्मेंभी ृमानना चाहिये; यातें इस प्रसंगर्में यथार्थत्वका व्याप्य प्रमात्व नहीं; किंतु यथार्थत्वका नामही प्रमात्व है. पूर्व-उक्त पारिभाषिक प्रमात्व तौ स्मृतिमैं नहीं है यथार्थत्वहै यातैं पूर्व उक्त प्रमात्व यथार्थत्वसप नहीं, किंतु तासें भिन्नहै औ तासें न्यूनदेशवृत्ति होनेतें यथार्थ-त्वका व्याप्य है, औ प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व विचारणीय है, सो

स्मृति साधारण है, यातैं याथार्थत्वसें न्यूनदेशवृत्ति नहीं, किंतु यथार्थ-त्वरूपही प्रमात्व विचारणीय है. औ जो स्मृतिज्ञानमें प्रमाव्यवहारसें सर्वथा विद्वेष होवें:तो प्रमात्वज्ञानसें निष्कंप प्रवृत्ति होवे है, इसवाक्यकं त्यागिके यथार्थत्वज्ञानसें निष्कंपप्रवृत्ति होवे है, ऐसा वाक्य कहै, इसरीतिसें या प्रसंगमें प्रमात्वका एकही अर्थ है; यातें या प्रसंगमें यथार्थत्वधर्मका प्रमात्वशब्दसें व्यवहार है.

> न्यायवैशेषिकमतमें ज्ञानकी उत्पादकसामग्रीतें बाह्यसामग्रीतें प्रमात्वः अप्रमात्वकी उत्पत्ति.

( परतः प्रामाण्यवाद् औ परतः अप्रामाण्यवाद्. )॥७०॥ न्यायशास्त्रके मतमें ज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै नहीं. औं ज्ञानकी द्वापकसामशीसें प्रमात्वका ज्ञान होये नहीं; याकूं प्रतः प्रामाण्यवाद कहें हैं. या प्रसंगमें प्रमात्वका नाम प्रामाण्य है. परतः कहिये अन्यतैं प्रामाण्यकी उत्पत्ति होवे है, अन्यतैंही प्रामाण्यका ज्ञान होवे है; ज्ञानकी सामग्रीतें भिन्न सामग्री परशब्दका अर्थ है, यातें यह निष्कर्ष हुया:-ज्ञानकी सामग्रीतैं प्रमात्वकी सामग्री भिन्न है, ज्ञानकी उत्पत्तिकी सामशी तौ इंदिय अनुमानादिक पूर्व कही है, वासे प्रमात्वकी उत्पत्ति होबे तौ सकल ज्ञान प्रमा हुये चाहियें. अप्रमाज्ञानका लोप होवैगा, यातें ज्ञानकी उत्पत्तिकी सामग्रीसे अधिक सामग्रीसे प्रमात्वकी उत्पत्ति होवे है. जहां अधिक सामत्री नहीं है तहां ज्ञानमें प्रमात्वधर्म होवे नहीं, यातें श्रमज्ञानका छोप नहीं सो अधिक सामग्री गुण है. जहां गुणसहित इंद्रिय अनुमानादिकनतें ज्ञान होवै तहां प्रमा होवे है, गुण रहित इंद्रियानुमानादिकनते ज्ञान होवे सो प्रमा नहीं प्रत्यक्ष प्रमाकी उत्पत्तिमैं विषयके अधिक देशमैं इंडियका संयोग गुण है औ साध्यके व्याप्यहेतुका साध्यवत्पक्षमें ज्ञान अनुमितिप्रमाकी उत्पत्तिमें गुण है. जहां व्यभिचारी हेतुका पक्षमें ज्ञान होवे, तहां अनुमिति ज्ञानकी सामग्री पक्षमें हेतुका ज्ञान तौ है, परंतु व्याप्यहेतुका ज्ञानरूप गुण

नहीं; यातें अनुमिति प्रमा होवे नहीं, इस रीतिसें ज्ञानवृत्ति प्रमात्व धर्मकीः उत्पत्तिमें ज्ञानकी जनक सामग्रीतें अन्य गुणकी अपेक्षा होनेतें परतः प्रामाण्यकी उत्पत्ति होवे है.

प्रामात्वकी नाई ज्ञानवृत्ति अप्रमात्वकीभी परवः उत्पत्ति होवै है. काहैतें १ अप्रज्ञान दोषजन्य होवे हैं, यह वार्ता प्रसिद्ध है. औ प्रमाज्ञानमें दोष हेतु नहीं, यार्ते ज्ञानकी सामग्रीतें दोष वाह्य है सो दोष अनतप्रकारका है. इसरीतिसें ज्ञानकी सामग्रीतें दोष पर है. भिन्नकूं पर कहें हैं तासें अप्रमाकी उत्पत्ति होनेतें परतः अप्रामाण्यकी उत्पत्ति होवे है. अप्रमात्वकूं अप्रामाण्य कहें हैं. इसरीतिसें प्रमात्वकी उत्पत्ति औ अप्रमात्वकी उत्पत्ति होवे हैं.

ज्ञान औ ज्ञानत्वकी सामग्रीतें अन्यकारणतें

प्रमात्वके ज्ञानकी उत्पत्ति ( परतःप्रामाण्यग्रहवाद ) ॥ ७१ ॥ तैसें ज्ञानको सामगीतें प्रमात्वका ज्ञान होवे नहीं, किंतु ज्ञानका औ ज्ञानत्वका जा सामगीतें ज्ञान होवे तासें अन्यकारणतें प्रमात्वका ज्ञान होवे है. जैसें परयक्षादिक प्रमाणतें घटादिकनका ज्ञान होवे तैसें मनःसंगुक्त समवायसंबंधतें घटादिज्ञानका ज्ञान होवे है. नेत्रादिप्रमाणतें घटका ज्ञान होवे ताका "अयं घटः" ऐसा आकार है. औ मनोक्षप प्रमाणतें घटज्ञानका प्रत्यक्ष होवे ताका "घटमहं जानामि" ऐसा आकार है. "घटमहं जानामि" या मानस ज्ञानका विषय घटज्ञान है जो घटभी विषय है. काहेतें? ज्ञानका ज्ञान अनुव्यवसायकानका यह स्वभाव है. व्यवसायके विषयकूं त्यागे नहीं किंतु विषमसहित व्यवसायकूं प्रकारों है, इसी वास्ते ज्ञानके ज्ञानकी अनुव्यवसाय संज्ञा है. व्यवसायके अनुसारीकूं अनुव्यवसाय कहें हैं. जैसें व्यवसायके घटादिक विषय हैं तैसें अनुव्यवसायकेभी घटादिक विषय हैं, यातें व्यवसायके अनुसार अनुव्यवसाय है औ अनुव्यवसायज्ञानका आत्माभीः विषय है. काहेतें ? यह नियम है. ज्ञान इच्छा छति सुस दुःस देप ये

आत्माके विशेष गुण हैं. इनमें किसी एक गुणकी प्रतीति होने ती आत्मा की प्रतीति होने किसीकी प्रतीति नहीं होने तौ आत्माकी प्रतीति होने नहीं यातें सकल विशेषगुणनकूं त्यागिकै आत्माकी प्रतीति होवै नहीं तैसें आ-रमाकं त्यागिकै केवल ज्ञानादिकनकी प्रतीति होवै नहीं, यातें घटके ज्ञानका ज्ञान होवे तब आत्माकामी ज्ञान होवे है, यातें व्यवसायज्ञानकं औ ताके ·विषय घटकूं तैसें व्यवसायके आश्रय आत्माकूं ''घटमहं जानामि'' यह ज्ञान प्रकाशे हैं, इसीवास्ते त्रिपुटीगोचर ज्ञानकूं अनुव्यसाय कहें हैं अनुव्यव-साय ज्ञानका करण मन है, यातें सकल विषयनतें मनका संबंध कह्या चाहिये, जैसें घटज्ञान आत्मा विषय है, तैसें घटर्त्व ज्ञानत्व आत्मत्वभी घटज्ञानके ज्ञानके विषय हैं. घटज्ञानसें तौ मनका स्वसंयुक्त समवायसंबंध है, औ ज्ञानत्वसें स्वसंयुक्त समवेत समवाय संबंध है, आत्मासें स्वसंयोग संबंध है, आत्मत्वसें स्वसंयुक्त समवायसंबंध है, औ घटसें तौ मनका संबंध प्रत्यक्षका हेतु संभवे नहीं. काहेतें ? वाह्यपदार्थका ज्ञान स्वतंत्रमनसें होवे नहीं, यार्ते घटसें मनका अलौकिक संबंध कह्या चाहिये. लौकिक संबंधसें बाह्यपदार्थका ज्ञान मनसें होवे नहीं, अलौकिक संबंधसें बाह्यपदार्थकाभी मनसें ज्ञान होवे है, सो अलोकिकसंबंध ज्ञानलक्षण है. अनुव्यवसायज्ञानका विषय जो व्यवसाय ज्ञान सोई मनका घटसैं संबंध है ताका यह स्वरूप है. स्वसंयुक्त समवेतज्ञान अथवा स्वसंयुक्त समवेतज्ञानविषयता घटसे मनका सैबंध है, ज्ञानलक्षणवाक्यमें लक्षणशब्दका स्वरूप अर्थ करें तब तौ आय-र्सनंध है, छक्षणशब्दका ज्ञापक अर्थ करें तन द्वितीय संनंध है. स्वशब्दका अर्थ मन है तासें संयुक्त आत्मतामें समवेतव्यवसायज्ञान है सो घटमें रहेहै, यातें उक्त ज्ञानही मनका घटमें संबंध होनेतें घटका मानसज्ञान होदे है औ दितीय पक्षमें उक्तज्ञानकी विषयतारूप संबंध घटमें है. व्यवसायज्ञानके विषय घटपटत्व दोनूं हैं, यातैं व्यवसायस्वप संबंधसें अनुव्यवसाय ज्ञानके दोतूं विषय हैं. इसरीतिसें घटज्ञानादिक अनुव्यवसायज्ञानके विषय हैं; यातें ज्ञानका ज्ञान अनुव्यवसाय है. ताकी सामग्री मनःसंयोगादि:

रूप है, तासें ज्ञानका औ ज्ञानत्वका ज्ञान होवेहै, प्रमात्वका ज्ञान होवे नहीं; किंतु ज्ञान होयकै पुरुषकी सफल प्रवृत्ति होवै तासे उत्तरकालमें प्रवृ-त्तिजनक ज्ञानमें प्रमात्वका अनुमिति ज्ञान होवे है. जैसे तहागमें जलके प्रत्यक्ष ज्ञानतें जलार्थीकी प्रवृत्ति हुये जलका लाम होवे तव पुरुपकूं ऐसा अनुपान होवेहै, ''इदं जलज्ञानं प्रमा सफलप्रवृत्तिजनकत्वात । यत्र यत्र सफल-प्रवृत्तिजनकरवं तत्र प्रमात्वम् । यथा निर्णीतप्रमायाम्" इहां वर्तमान जलज्ञान पक्ष है. यचिष अनुमानकालमें जलज्ञान अतीत है तथापि वर्तमानके समीप भूत भविष्यत्भी वर्तमानही कहियेहैं; यातें वर्तमान जलज्ञानही पक्ष कह्या अतीत नहीं कह्या. प्रमान्य साध्य हैं. आगे हेतुरष्टांत स्पष्ट हैं. व्यतिरेक दृष्टांत कहना होवै तौ "यत्रयत्र सफलवृत्तिजनकत्वं नास्ति तत्र प्रमात्वं नास्ति । यथा शुक्तौ रजतज्ञानम्" इसरीतिसँ वाक्य कहै, या अनुमानतें जळज्ञानमें प्रमात्वका निश्वय होवे है. इसरीतिसें सकळ ज्ञानोमें सफ्छ प्रवृत्तिसँ प्रमात्वकी अनुमिति होवे हैं. जळज्ञानग्राहक सामग्री ''ज्ळ-महं जानामि" या अनुव्यवसायकी सामग्री है; प्रमात्वग्राहक उक्त अनुमान है. सो अनुव्यवसायकी सामग्रीतें भिन्न होनेतें पर हैं। यार्तें परतः प्रमात्वबह होने है. यद्यपि न्यायमतमें अनुमितिका निषय पक्षभी होने है, औ उक्त अनुमितिमें जलज्ञान पक्ष है यातें प्रमात्वका अनुमानभी ज्ञान-शाहक सामशी है, तैसें अनुव्यवसायभी दो प्रकारका होते हैं. एक ती "जलमहं जानामि" ऐसा अनुन्यवसाय होवे है, जहां प्रमात्व निध्य यतें उत्तर अनुज्यवसाय होने तहां "जलं प्रमिनोमि" ऐसा अनुज्यवसाय होंने है, यातें उक्त अनुमानहृष ज्ञानमाहकसामग्रीवें प्रमात्वका निश्वयं हुया औ दितीय अनुन्यवसायकी सामग्रीभी ज्ञानग्राहक है, तासैं त्वका निश्वय हुया. इस रीविसें सिद्धांतकोटि स्वतः प्रामाण्यप्रहकी पाति हुई, तथापि जो जो ज्ञानमाहक सामशी सो सारी प्रमात्वकी बाहक है यह सिद्धांतकोटि हैं; ज्ञानबाहक सकल सामग्रीमें " जलमहं जानामि",

या अनुज्यवसायकी सामग्रीभी अंतभूत है, तातें प्रमात्वका ग्रंह होंवे नहीं, यातें सिद्धांत कोटिका अंगीकार नहीं.

इसरीतिसें घटादिकनके ज्ञानतें घटादिकनका प्रकाश होवे है. घटादि-कनके प्रकाश हुयेभी घटादिकनके ज्ञानका औ ज्ञानके आश्रय आत्माका प्रकाश होने नहीं. जिसकालमें अनुव्यवसायज्ञान होने तन घटादिक विप-यसहित औ आत्मसहित घटादिज्ञानका प्रकाश होते है, परंतु अनुत्रवसा-यज्ञानतें व्यवसायकी त्रिपुटीका प्रकाश होने है अनुव्यवसायका प्रकाश होनै नहीं. जब अनुव्यवसायगोचर अनुव्यवसाय होनै तन प्रथम अनुव्यव-सायका प्रकाश होवे है दितीयअनुव्यवसाय अप्रकाशित ही रहे है. प्रथम अनुब्यवसाय तौ व्यवसायगोचर है, अनुब्यवसायगोचर द्वितीय अनुव्यवसाय है. "घटज्ञानमहं जानामि" यह द्वितीय अनुव्यवसायका स्वरूप है. द्वितीय अनुव्यवसायका व्यवहार इष्ट होये तौ "घटज्ञानस्य ज्ञानमहं जानामि" ऐसा तृतीय अनुब्यवसाय होने है, परंतु न्यायमतमें घटज्ञानसें घटका प्रकाश होयकै घटका व्यवहार सिद्ध होवे है. घटव्यवहारमें घटजानके प्रकाशकी अपेक्षा नहीं. घटज्ञानका व्यवहार इष्ट होवे तब अनुव्यवसायतें घटज्ञानका प्रकाश होयकै घटज्ञानका व्यवहार होवे हैं; अनुव्यवसायकै प्रकाशकी अपेक्षा नहीं. इसरीतिसें जाका व्यवहार इष्ट होवे ताके ज्ञानकी अपेक्षा है. विषयका प्रकाशक जो ज्ञान सो प्रकाशित होवै अथवा अप-काशित होने ताके प्रकाशसें उपयोग नहीं. जो प्रकाशितज्ञानसें ही विष-यका प्रकाश होने तौ न्यायमतमें अनवस्था दोष होने. काहेतें ? जा ज्ञानतें विषय प्रकाश होवें सो ज्ञान स्वपकाश तौ है नहीं; ताका प्रकाशक ज्ञानांतर होवे तब ज्ञानतें विषयका प्रकारा होवे तिस प्रथम ज्ञानका मकाशक ज्ञानांतरका अन्य ज्ञान चाहिये, तृतीयका प्रकाशक चतुर्थ ज्ञान चाहिये; इसरीतिसँ अनवस्था दोष होवे परस्पर सापेक्ष प्रकाश मानै तौ अन्योन्याश्रय चिक्तका दोष होवें. यातें विषयके प्रकाशमें अपने प्रकाशकी

ज्ञान अपेक्षा करे नहीं, किंतु स्वव्यवहारमें प्रकाशकी अपेक्षा है, जहां घटादिक विषयका व्यवहार इष्ट होवे तहां घटजानकी घटके प्रकाशवास्ते अपेक्षा है. अप्रकाशितज्ञानसैंही घटका व्यवहार होवेहै. जैसें जब घटका ज्ञान नहीं होवे है तिसकारुमें भी जलधारणादि प्रयोजनकी सिद्धि वरः करे है स्वकार्यमें प्रकाशकी अपेक्षा घट करे नहीं. तैसे ज्ञानका कार्य विषयका प्रकाश है. ता विषयप्रकाशकाप कार्यमें अपने प्रकाशकी अपेक्षा ज्ञान करे नहीं. घटकी नाई स्वव्यवहारमें प्रकाशवास्तै ज्ञानकी अपेक्षा ज्ञान करेहै, जा ज्ञानका व्यवहार इष्ट होवे तिस ज्ञानका ज्ञान होवे है. ज्ञानज्ञानके प्रकाशकी अपेक्षा नहीं इच्छाके विषयकूं इष्ट कहें हैं, यातें न्यायमतमें अनवस्था दोप कहैं हैं, सो तिनका अविवेकमूलक प्रलाप है. इसरीतिसें न्यायमतमें कोई ज्ञान स्वप्रकाश नहीं, यातें ज्ञानके ज्ञानकी जासें उत्पत्ति होवै सो ज्ञानग्राहक सामग्री कहिये है. अनुव्यवसाय-ज्ञानकी सामग्री मनःसंयोगादिकः ओ ज्ञानलक्षण अलौकिक संबंध है, सो अनुन्यवसायभेदसें नाना है. तैसें "जल्जानं प्रमा"यह अनुमितिभी ज्ञानका ज्ञान है, ताका जनक अनुमान है, सोभी ज्ञानग्राहक सामग्री है, औ तासे जलज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान नहीं होवे है, औं "जर्ल प्रमिनोमि" इस अनुव्य-सायकी सामग्रीभी ज्ञानग्राहक सामग्री है; औ तासै जल्ज्ज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान होते है, परंतु''जल्लमहं जानामि"यह अनुव्यवसायभी जल्जानका ज्ञान है औ जलज्ञानके प्रमात्वकूं प्रकाशे नहीं; यातें ज्ञानशाहक सामग्री उक्त अनुन्यवसाय सामग्रीसैं जलज्ञानके प्रमात्वका अग्रहण होनेतैं **ब्राहक सकल साम**यीतें जलज्ञानके प्रमात्वका बहण नहीं होनेतें स्वतःप्रामाण्यग्रह होवै नहीं; किंतु परतः प्रामाण्यग्रह होवैहै. जो जो ज्ञानमाहक साममी तिन सर्वतैं प्रमात्वमह होवै,याकूं स्वतः प्रामाण्यमह कहें हैं. या पक्षमें प्रमात्वधर्मकूं त्यागिकै किसी ज्ञानका ज्ञान होवे नहीं. अमात्व ज्ञानत्व ये उभयधर्मविशिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवेंहै, केवळ ज्ञानत्वधर्मवि-

शिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवे नहीं. औ परतः प्रामाण्यग्रहवादमें प्रथम अनुव्य-वसायतें प्रमात्वकूं त्यागिके ज्ञानत्विशिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवेहै, फेरि अन्य अनुव्यवसायतें वा उक्त प्रकारके अनुमानतें प्रमात्वका ज्ञान होवे है. मीमांसक औ सिद्धांतयंमत स्वतः प्रामाण्यवादमें दोष ॥ ७२ ॥

मीमांसकमतमें औ सिद्धांतमतमें स्वतः प्रामाण्यग्रहका अंगीकार है न्यायवैशेषिक मतमें परतः प्रामाण्यग्रहका अंगीकार है औ स्वतः प्रामाण्यग्रहका मतमें पह दोष कहा है. जहां एक पदार्थका अनेकवार ज्ञान होयके प्रवृत्ति हुई होवे तहां तो ज्ञानके प्रमात्वमें कहूं संदेह होवे नहीं. काहतें ? अनेक वार सफल प्रवृत्ति होयके प्रमात्विश्वय होय जावे है, सो प्रमात्विश्वय प्रमात्वसंशयका विरोधी है, परंतु जा पदार्थका अपूर्व ज्ञान होवे ताके ज्ञान में प्रमात्वका संदेह होवे है, सो नहीं हुया चाहिये. काहतें ? अदेवमतमें औ प्रभाक्का संदेह होवे है, सो नहीं हुया चाहिये. काहतें ? अदेवमतमें औ प्रभाक्का संदेह होवे है, यातें प्रमात्वका संदेह सेमवे नहीं. सिद्धां- ज्ञांत पदार्थका संदेह होवे नहीं, यातें प्रमात्वका संदेह सेमवे नहीं. सिद्धां- तपक्षमें तो प्रकाशक्त ज्ञान है, प्रकाशपदार्थका ज्ञानपदार्थमें मेद नहीं.

### त्रभाकरके मतमें सारे ज्ञानतें त्रिपुटीका प्रकाश ॥ ७३ ॥

औ प्रभाकरके मतमें ज्ञानके विषयमें प्रकाश होवे है. प्रकाशका हेतु ज्ञान है. जैसे घटका ज्ञान होवे तब घट ज्ञानतें घटका प्रकाश होवे. तैसें घटका ज्ञान अपने स्वरूपका प्रकाश करें है. औ अपना आश्रय जो आत्मा ताका प्रकाश करें है, सारे ज्ञान त्रिपृटीकुं प्रकाशे है. ज्ञाता ज्ञान ज्ञेयका समुदाय त्रिपुटी कहिये है. इसरीतिसें प्रभाकरके मतमें अपनें स्वरूपकूंभी ज्ञान विषय करें है औ अपनें प्रमात्वकुं विषय करें है.

## मुरारिमिश्रका मत्।। ७४।।

औ रारिमिश्रके मतमें ज्ञानका प्रकाश अनुव्यवसायतें होवे हैं,

#### वृत्तिभेद रूपाति और स्वतःप्रमात्व नि -प्र०७. (३३३)

औ तिस ज्ञानका प्रकाशक अनुमितिही प्रमात्वका प्रकाश मान्या है, यातें अनुव्यवसायसें उत्तरप्रमात्वका संदेह नहीं हुया चाहिये.

#### भट्टका सिद्धांत ॥ ७५ ॥

तैसैं भट्टका यह सिद्धांत है:-घटादिकनके ज्ञानका ज्ञान प्रत्यक्षर होंने नहीं. काहेतें ? ज्ञानगुण पत्यक्षयोग्य नहीं, यातें ज्ञानका ज्ञान अनुमिति-रूप होवे है, मानसपत्यक्षरूप नहीं. सो अनुमिति ज्ञान इसरीतिसें होवे है इंदियविषयके संयोगतें पत्यक्षज्ञान होवै अथवा अनुमिति ज्ञान होवै सकल ज्ञानतें घटादिक विषयमें ज्ञातता नाम धर्म उपजे है, इसीवास्ते ज्ञान हुयां पाछ " ज्ञातो घटः " ऐसा व्यवहार होवे है. ज्ञानसे प्रथम जो घटइंडियका संयोग होवै, तासें "अयं घटः" ऐसा प्रत्यक्ष होवै है, सो प्रत्यक्षज्ञान समनायसंबंधसें ज्ञातामें रहेहै, विषयतासंबधसें घटमें रहेहै. जहां विषयता संबंधसें ज्ञान होवें तहां समवाय संबंधसें ज्ञातता उपजे है. इसरीतिसें यटके ज्ञानतें घटमें ज्ञातता उपजे है, तिस ज्ञातताका उपादानकारण घट है, निमित्तकारण ज्ञान है. असमवायिकारणपारिभाषा भट्टके मतमें हैं, नहीं. उपादान कारणसें भिन्नकूं निमित्तकारण ही कहें हैं. इसरीतिसें ज्ञानजन्य - ज्ञातता धर्म घटमें होवे है. प्रथम तो "अयं घटः" इसरीतिसे घटका प्रकाशक पत्यक्ष हुया है. ता प्रत्यक्षर्से घटमें ज्ञातता धर्म उपज्या तब इंहियसंयोगतें तिसी घटका "ज्ञातो घटः" इसरीतिसे पत्यक्ष होवे है. इस रीतिसे ज्ञानजन्य ज्ञातताका बाह्य इंदियसैं प्रत्यक्ष होने है. औ बाह्य प्रदार्थके ज्ञानका तौ किसीके मतमें पत्यक्ष होने नहीं.- न्याया-इंद्रियसैं दिकनके मतमें ज्ञानका मानसप्रत्यक्ष होते है. मट्टके मतमें घटादिकनके ज्ञानका मानसप्रत्यक्षभी होवै नहीं परंतु वटादिज्ञानका अनुमानजन्य अनु-मितिज्ञान होवे है. अनुमानका यह आकार है. "अयं घटः विषय-तासंबंधेन ज्ञानवानसम्वायेन ज्ञाततावत्त्वात् । यत्रयत्र समवायेन ज्ञातता तत्र विषयतासंबंधेन ज्ञानम्" या स्थानमैं पुरोवर्ति चट पक्ष है, विषयतासंबंधसें

ज्ञान साध्य है, आगे हेतु दृष्टांत है. अन्य यन्थनमें प्रकारांतरसें अनुमान लिख्या है सो कठिन है. औ भट्टके मतमें अनुमानसें ज्ञान जानिये है पह सुगमरीति दिखाई है.इसरीतिसें ज्ञानबाहकसामबी भट्टके मतमें अनुमान है।

# न्याय वैशेषिक मतका निष्कर्ष ॥ ७६॥

या अनुमानतें ही घटज्ञानके प्रमात्वकाभी ज्ञान होवेहे. यार्ते ज्ञानकी अनुमिति हुये पाछे प्रमात्वका संदेह भट्टमतमें नहीं हुया चाहिये; यार्ते ज्ञानके सकल ज्ञानतें प्रमात्वका निश्चय होवे नहीं; किंतु सफल प्रवृत्ति हुये पाछे ज्ञानके प्रमात्वका निश्चय होवे है. यह न्यायका औ वैशेषिकका मत है. याकूं परतः प्रामाण्यवाद कहें हैं ज्ञानकी उत्पत्ति होवे नहीं; अधिक सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवे नहीं; अधिक सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवे है औ परतः ज्ञान होवेहे, जो ज्ञानकी अपमात्वकी परतः उत्पत्ति होवे है औ परतः ज्ञान होवेहे, जो ज्ञानकी जनक सामग्रीतें ज्ञानके अपमात्व धर्मकी उत्पत्ति होवे तो सकल ज्ञान अपमा हुये चाहियें; यातें ज्ञानकी जनक सामग्रीतें अपमात्वकी उत्पत्ति होवे नहीं, ज्ञानके जनक इंद्रिय अनुमानादिक हैं. तिनमें दोषका सहकार होवे तो अपमात्वसहित ज्ञानकी उत्पत्ति होवे ऐसें दोष नानाविध हैं.

प्रत्यक्षभम होने तहां तो नेत्रादिगत प्रमाण दोषकी नाई विषयगत साहश्य दोषमी हेतु है, कहूं प्रत्यक्षभममें विषयगत साहश्य दोषका व्यभिचारमी है. परंतु सहरामेंही बहुत भम होने हैं, यातें बहुत स्थानमें तो साहश्यदोष भमका हेतु है, जहां विसहरामें भम अनुभवसिन्द होने तहां साहश्य दोष भमका कारण नहीं, एक रूपमें दोष हेतु नहीं, किंतु जिसके हुयां जो भम होने तिस दोषकुं तिसभमकी कारणता है. परोक्षभमज्ञानमें साहश्यकी अपेक्षा नहीं, यह अनुभवसिन्द है, यातें परोक्षज्ञानमें विषयगत दोष हेतु नहीं, किंतु अनुमितिभमविषे अनुमान दोष हेतु है, व्याप्य हेतुका ज्ञान अनुमान

है, हेर्नुम व्यभिचारादिक दोष न्यायश्रंथनमें प्रसिद्ध हैं, औ शाब्दलम होते तहां श्रोतामें वास्यतात्पर्यका अनवधारण दोष हैं, वक्तामें विप्रलंभकता-दिक दोप हैं, शब्दमें अन्यथा बोधकत्वादिक दोप हैं, इसरीतिसें अप्रमान्त्वके हेर्नुदोप अनुभवानुसारतें जानने चाहियें.

या प्रसंगमें प्रमात्वकी उत्पत्ति औ अप्रमात्वकी उत्पत्ति कही सो विरुद्ध प्रतीत होवे है. भूत भविष्यत वर्तमान सकल प्रमाम प्रमात्वधर्म एक है तैसें सकल अप्रमाम अप्रमात्वभी एक है. तिनकी उत्पत्ति कहना संभवे नहीं, तथापि अपने कारणतें ज्ञान उपले तब कोई ज्ञान प्रमा होवे है कोई अप्रमा होवे है. प्रमात्वविशिष्ट प्रमा होवे है, अप्रमात्वविशिष्ट अप्रमा होवे है. इसरीतिस ज्ञानमें प्रमात्व औ अप्रमात्व धर्मकी विलक्षणता ज्ञानकी जनक सामग्रीके अधीन है. कहूं ज्ञानकी ऐसी सामग्री है, जातें अप्रमात्व-विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति होवे है, औ कहूं ऐसी सामग्री है, जातें अप्रमात्व-विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति होवे है, यातें ऐसा मानना चाहिये. प्रमात्व धर्म ती एक है, सकल प्रमामें ताका संबंध है, परंतु प्रमात्वका संबंध सामग्रीके अधीन है; इसरीतिस ज्ञानमें प्रमात्वकी प्रयोजक सामग्री होनें प्रमात्वकी उत्पत्ति कही है. तैसें अप्रमात्वका प्रयोजक सामग्री होनें प्रमात्वकी उत्पत्ति कही है. तैसें अप्रमात्वका प्रयोजक सामग्री होनें प्रमात्वकी उत्पत्ति कही है. तैसें अप्रमात्वका प्रयोजक दोष है, यातें दोषजन्य अप्रमात्वक होने है, यातें दोषजन्य अप्रमात्वक ज्ञानकी ती मुख्य उत्पत्ति संभवे है.

यद्यपि सिन्धांतमें साक्षीभास्य प्रमात्व है, यातें प्रमात्वके ज्ञानकीभी उत्पत्ति कहें साक्षीकी उत्पत्ति सिन्ध होते है सो बने नहीं. तथापि वृत्तिमें आरूटसाक्षी प्रमात्वादिकनकूं प्रकाशे है, यातें वृत्तिमी ज्ञान कहिये है, ताकी उत्पत्ति संभवे है. यह वार्ता पूर्व कही है, तथापि उक्त अर्थके कथनतें श्रोता अध्येताकुं बोध हट होते है. शास्त्रीय अर्थके मंदसंस्कारवाछे पुरुषकूं बारंबार कहनेतें अनायासतें बोध होते है. यातें इस प्रकरणमें अनेक अर्थ बारंबार कहेहें, पुनरुक्ति दोष नहीं. इस

रीतिसें न्यायमतमें परतः प्रामाण्यवाद मान्या है औ स्वतः प्रामाण्यवा-दमें संशयकी अनुपणत्ति दोष कह्या है.

## न्याय वैशेषिक मतका खंडन ॥ ७७ ॥

सो सकल असंगत है. प्रमात्वका ज्ञान तौ पाछै कहैंगे, प्रथम तौ अनुव्य-वसाय ज्ञानतें ज्ञानका प्रकाश होवेहैं। यह कथन असंगत है. काहेतें ? जो अप्रकाश स्वभाव ज्ञान होते तो ताके संबंधतें घटादिकनका प्रकाश नहीं होवैगा. औ जो पूर्व कह्या घटादिकनके प्रकाशमें ज्ञान अपने प्रकाशकी अपेक्षा करें नहीं. जैसें घटादिक अज्ञातभी स्वकार्य करें हैं. वैसें ज्ञानभी अज्ञात हुया विषयका अकाशरूप स्वकार्य करेंहै, सो संभवे नहीं. काहेतें १ सारे भौतिक ज्योति आप प्रकाशरूप हुये अन्यकूं प्रकाश हैं, प्रकाशहीन ज्योतिसें किसीका प्रकाश देख्या नहीं. जो प्रकाशहीनभी स्वभावबळतें स्वसंबंधीका प्रकाश करे तौ सुवर्णस्थ ज्योतिर्भागतैंभी सुवर्णसंबंधी बटादि-कनका प्रकाश हुया चाहिये. स्वरूपप्रकाशतैं प्रकाशमान भौतिक ज्योतिसँ घटादिकनका प्रकाश देख्याहै; औ स्वरूपप्रकाशतें अप्रकाशमान सुवर्ण रजतादिखप ज्योतिसैं किसीका प्रकाश देख्या नहीं, यातैं स्वह्मप्रकाशतें पकाशमान ज्ञानके संबंधसे घटादिकनका प्रकाश होवे यह मानना चाहिये; यातें प्रकाशस्वभावज्ञान है. केवल दृष्टांतवलभें ज्ञानकूं स्वप्रकाशता नहीं माने है, किंतु अनुभवसँभी स्वप्रकाशता सिख होवे है. जहां दुवींध अज्ञात पदार्थका पुरुषकूं ज्ञान होयकै "ज्ञातत्वं ज्ञातं नावशिष्यते ज्ञातुम्" ऐसा वाक्य हर्षसे कहै ताकूं अन्य पुरुष कहै:-"एतदज्ञानं ज्ञातुमवशिष्यते" इस वाक्यकुं सुनिकै हास्य करेहै; यातैं ज्ञानका प्रकाशताके अनुभवसिद्ध है. ज्ञानके प्रकाशकी अवशेषता सुनिकै हँसैहै; और ''घटज्ञानं ज्ञातं न वा" इसवाक्यके वक्ताकुं निर्बुद्धि कहेंहैं; यातें कदाचित्भी ज्ञानमें अज्ञातता नहीं अज्ञातताके अभावते ज्ञानगोचर अनुव्यवसाय होवैहै, यह कथन असंगत है औ किसी पुरुषकू ऐसा संदेह होने नहीं, मेरेकू पटका ज्ञान हुया है

अथवा नहीं हुया. जो वटका ज्ञान अज्ञात होने तौ कदाचित संदेहभी हुया चाहिये; यातें ज्ञान अज्ञात होवे नहीं. ज्ञानका प्रकाश अनुव्यवसाय होंने है, यह कथन असंगत है. औ जो ऐसें कहै:-ज्ञानग़ोचरज्ञान नहीं होंवे तो "अयं घटः घटमहं जानामि" इसरीविसे ज्ञानमें विलक्षणवापवीवि नहीं हुई चाहिये. काहेतें? न्यायमतमें तौ प्रथमज्ञानका विषय घट है, दिती-यज्ञानका विषय घटज्ञान है, यातैं विषयभेदतैं ज्ञानोंकी विलक्षणता संभवे है और स्वप्रकाशं ज्ञानवादीके मतमैं ज्ञानका विषय ज्ञान होवे नहीं. दोने ज्ञानोंका विषय घट होनेतें विषयभेदके अभावतें विलक्षणप्रतीति नहीं हुई चाहिये, यह शंकाभी संभवे नहीं. जैसें एकही घटका कदाचित् "अयं घटः" ऐसा ज्ञान होने है, कदाचित् "अनित्यो घटः" ऐसाज्ञान होने है, तहां विषयके भेदिवना विलक्षणज्ञान होवैहै; परंतु प्रथम ज्ञानमें घटकी अनि-त्यवा भारते नहीं. औ दितीय ज्ञानमें घटकी अनित्यता भारते है, तैसें "अयं घटः" या ज्ञानमें घटकी ज्ञातता भात्ते नहीं. औ "घटमहं जानामि" या ज्ञानमें चटकी ज्ञातता भारते है. ज्ञानजन्यप्रकटताकूं ज्ञातता कहैं हैं. द्वितीयज्ञानका विषय पुष्टवृत्ति ज्ञातता है, घटका ज्ञान नहीं, इसीवास्ते घटज्ञानसें उत्तरकालमें कदाचित "घटमहं जानामि" ऐसा ज्ञान होवे है. कदाचित "ज्ञातो घटः" ऐसा प्रत्यक्ष होवेहै. "ज्ञातो घटः" या प्रत्यक्षका विषय घटकी ज्ञातता है. यह अर्थ भट्टकूं संगत है औ अनुभवानुसारी है. काहेतें ? जैसे "अनित्यो घटः" या कहनेतें अनित्यपदार्थभें विशेषण अनि-स्यत्वकी प्रतीति घटमें सर्वकूं संमत है, तैसें "ज्ञाती घटः" या कहनेतें ज्ञातपदार्थमें विशेषण ज्ञातत्वकी घटमें प्रतीति मर्वानुर्भवसिख है. "ज्ञाती घटः" इस ज्ञानके अवसरमें "घटमहं जानामि" यह ज्ञान होते है, यातें 'पटमहं जानामि" यह ज्ञानभी घटकी ज्ञाततार्कु विशय करेहै; इसरीतिर्से ज्ञानगोचरज्ञान नहीं मानें तौभी "अयं घटः, घटमहं जानामि" इसरीविर्ने विलक्षण ज्ञान संभव है, यातें अनुव्यवसायज्ञानकः विषय ज्ञान है यह नैयायिकमत असंगत है.

#### मुरारिमिश्रके मतका खंडन ॥ ७८॥

तैसें मुरारिमिश्रका मतभी या प्रसंगमें नैयायिकमततुल्य है, यातें असंगत है, ययपि मुरारिमिश्रके मतमें ज्ञानप्रकाशक अनुव्यवसायतें ही प्रमात्वका अकाश होवे है इतना न्यायमतसें विशेष है, तथापि यह विशेष अकिंचित्कर है. काहेतें? अपकाश स्वमावज्ञानका अनुव्यवसायतें प्रकाश होवे है या अंशमें न्यायके तुल्य होनेतें असंगत है.

#### भट्टमतखंडन ॥ ७९ ॥

तैसें भट्टके मतमें अनुमितिसें ज्ञानका परोक्ष प्रकाश होवेहै यह न्यायतेंभी असंगत है. काहेतें ? तिसके मतमेंभी ज्ञानका प्रकाशक जो अनुमिति तासें प्रमास्वका प्रकाश होवे है इतना अंश तो न्यायसें विलक्षण है, सिखांत अनुक्ल है, तथापि घटादिक विषयकुं अपरोक्षता करनेवाले प्रत्यक्षज्ञानका अनुमितिकष परोक्ष प्रकाश होवे है, यह कथन हास्यका आस्पद है.

#### प्रभाकरमतका खंडन ॥ ८० ॥

तैसें प्रभाकरके मवमें भी घटजानादिक अपनें प्रकाशमें अनुज्यवसायकी अपेक्षा करें नहीं. इतने अंशमें सिखांतके अनुकूळ है औ—प्रमात्वग्रहमें ज्ञानप्राहक सामग्रीतें अन्यकी अपेक्षा करें नहीं इस अंशमें भी सिखांतके अनुकूळ है, तथापि प्रभाकरमत्त्रभी श्रद्धायोग्य नहीं. काहेतें ? सकळज्ञान स्वप्रकाश हैं औ त्रिपुटीविषयक हैं, केवळ विषयगोचर कोई ज्ञान होते नहीं. सारे ज्ञान "घटमइं जानामि" इसरीतिसें त्रिपुटीगोचर होवेहें. "अयं घटः" इसरीतिसें केवळ विषयगोचर ज्ञान अपसिद्ध है. घटसें इंद्रियका संवथ हुये घटका ज्ञान होते सो घटकूं औ अपने स्वस्त्रपक्टं तथा अपने आश्रय आत्माक्टं विषय करेहें, तैसें घटका ज्ञानही अपने धर्म प्रमात्वक्टं विषय करेहें, तैसें घटका ज्ञानही अपने पर्म प्रमात्वक्टं विषय करेहें, इस रीतिसें घटका ज्ञान अपने प्रकाशमें अन्यकी अपेक्षा करें नहीं. इतना अंश ती समीचीन है, परंतु अपना प्रकाश आप करेहें, यह विरुद्ध है. एक कियाका जो कर्ता होते सो कर्म होते नहीं; याँ

पकाशका कर्ता आप औ प्रकाशका कर्मभी आपही; यह कथनभी विरुद्ध है. औ सिद्ध[न्तमें तो ज्ञान प्रकाशक्ष्य है, यातें उक्त विरोध नहीं.' इस रीतिसें प्रकाशकृष ज्ञानकृं नहीं मानें सो मत सकल अशुद्ध है. यातें ज्ञानका अनुज्यवसायतें प्रकाश होवे है,यह नैयायिक वचन असंगतहै

> स्वतः प्रामाण्यवादका अंगीकार और सिद्धांतमतमें उक्त संशयानुपपत्तिरूप दोषका उद्धार ॥ ८१ ॥

औ ज्ञानमहकाळमें प्रमात्वका मह होने तो संशयानुषपत्ति होनेहै या-का यह समाधान है:-ज्ञानकी बाहकसामग्रीतै प्रमात्वका बह होवेहै, परंतु दोपाभावसहित ज्ञानसामग्रीतें प्रमात्वका ग्रह होवेहै यह आगे कहेंगे. जहां संशय होवे तहां दोषामाव नहीं, जो दोष नहीं होवे ती संशय . संभवे नहीं. काहेतें ? संशयज्ञानभी भग है औ भमकी उत्पत्तिमें दोष हेतु है, यातें संशय स्थलमें दोषाभाव संभवे नहीं. औ प्रमालकानमें दोषा-भाव हेतु है, यातें जहां संराय होवेहे तहां प्रमान्दका ज्ञान नहीं होवे है, यातें संशय संभवे है, सिद्धांतमें वृत्तिरूपज्ञानका साक्षीसें प्रकाश होवेहैं, यातें ज्ञानग्राहक सामग्री साक्षी है, वासेंही वृत्तिज्ञानके प्रमात्वका श्रह होवे है, परंतु किसी स्थानमें ज्ञान तौ प्रमा होवेहै ऐसा विलक्षण दोप होवे. जासे अनिर्वचनीय अमकी तौ उत्पत्तिहोवे नहीं. यातें ज्ञान तौ प्रमा हुया ताके प्रमात्वका प्रकाश साक्षी करें तिसमें प्रतिबंधक होय जाने, यातें ज्ञानप्राहक साक्षी तौ है, प्रमात्वका प्रहण होने नहीं, इसकारणतें उक्त छक्षणकी अन्याप्ति होवै है. ज्ञानगाहक सक्छ सामग्रीतैं प्रमात्वके ग्रहकूं स्वतो**ग-**ह कहेंहैं उक्तस्थळमें ज्ञानशाहक सामशीतें प्रमात्वश्रह हुया नहीं,यातें अन्याप्ति है, तथापि दोषाभावसहित ज्ञानग्राहक सामग्रीतै प्रमात्वका ग्रह होवै ताकू स्वतः प्रामाण्यमह कहें हैं. उक्त स्थंखमें दोषाभावसहित सामगी नहीं; किंतु दोषसहित सामग्री है, यार्ते उक्त स्थलमें लक्ष्य नहीं, या कारणतें अव्याप्ति नहीं. इंसरीतिसैं ज्ञानके प्रमात्वका प्रकाशक ती दोषाभावसहित साक्षी है औ अप्रमात्वका ग्रह तो साक्षी हैं होने नहीं. काहेतें ? अमका लक्षण दोषजन्यत्व है अथवा निष्फळ प्रवृत्तिजनकत्व है अथवा अधि छानमें विषय सत्तावालेका अवभास है ? इसरीतिमें दोषघटित निष्फळ प्रवृत्तिघटित विषयसत्ताघटित भयके छक्षण हैं सो दोषादिक साक्षीके विषय नहीं, यातें दोषादिघटित अप्रमात्वभी साक्षीका विषय नहीं, यातें अप्रमात्वका ज्ञान तो नैयायिककी नाई निष्फळप्रवृत्ति देखिके होने है, तैसें अप्रमात्वका उत्पत्तिभी ज्ञानकी सामान्य सामग्रीतें होने तो सकळ ज्ञान अप्रमा हुये चाहियें, यातें दोषसहित ज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होनेहैं याका अर्थ यह है:—दोष सहित नेत्रानुमानादिकनतें अप्रमा ज्ञानकी उत्पत्ति होनेहैं, अप्रमात्विशिष्ट भमज्ञानकी उत्पत्ति ही या प्रकरणमें अप्रमात्वकी उत्पत्ति कहिये है, औ प्रमात्वकी उत्पत्ति तो ज्ञानकी सामान्य सामग्रीतें ही होनेहैं.

# न्यायमत ( परतःप्रामाण्यवाद ) में दोष ॥ ८२ ॥

अौ जो प्रमात्वकी उत्पत्तिमें गुण कारण कहा। सो संभवे नहीं, काहेतें ? प्रत्यक्षस्थलमें अधिक अवयवनतें इंदियका संयोग गुण कहा। सो निरवयव ह्यादिके प्रत्यक्षमें संभवे नहीं, ओ अनुमितिमें व्याप्य हेतुका पक्षमें ज्ञान गुण कहा। सोभी संभवे नहीं, काहेतें ? जहां विह्नसहित पर्व- चमें धूलिपटलमें धूमभम होयके विह्नका ज्ञान होवे तहां उक्त गुण तो नहीं है, औ विह्नकी अनुमिति प्रमा होवे है, यार्वे प्रमात्वकी उत्पत्तिमें गुणकूं जनकता कहना संभवे नहीं, किंतु ज्ञानसायान्यकी सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवे है.

औ जो ऐसें कहै:-ज्ञानसामान्यकी सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति मानैं तो अमस्थलमें भी ज्ञानसामान्यसामग्री होनेतें प्रमाज्ञान हुया चाहिये, ताका यह समाधान है:-दोप होने तहां प्रमाज्ञान होने नहीं, यातें प्रमात्वकी उत्पत्तिमें दोष प्रतिवंधक है. औ सकल कार्यकी उत्पत्तिमें प्रतिबंधकाभाव हेतु है, यातें दोपाभावसहित ज्ञानकी सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवेहै. इहां प्रमात्वकी उत्पत्ति कहनेसें प्रमात्विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्तिमें वात्पर्य है, यातें प्रमात्वधमेकी उत्पत्तिकथन असंगत नहीं. इस रीतिसें दोपाभावसहित जो ज्ञानकी उत्पत्तिक नेत्रादिरूप सामग्री वासें प्रमाज्ञानकी उत्पत्ति होनेतें प्रमात्वकी उत्पत्ति स्वतः होवेहै.

ययपि ज्ञान सामान्यकी सामत्री इंदियअनुमानादिक हैं, सामान्यज्ञान-का कारण दोपाभाव नहीं औ प्रमात्वकी उर्त्पत्तिमें दोषाभावभी कारण कह्या यातें सामान्यसामग्रीतें अधिककारणजन्य होनेतें परतः प्रामाण्यका अंगीकार हुया, तथापि ज्ञानसामान्यकी सामग्रीतें अधिक भावकी अपेक्षा होवै तौ परतः प्रामाण्य होवै है; अभावरूपदोषामावकी अपेक्षातैं परतः पामाण्य होवे नहीं. तैसे ज्ञानकी याहक सामग्री साक्षी है. दोषाभावसहित साक्षीसें ज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान होवे है औ दोषसहित इंहिय अनुमानादि-रूपज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतें अप्रमात्वकी उत्पत्ति होवे है. ज्ञानसामान्यकी सामधी इंद्रिय अनुमानादिक है,तिनतें दोष पर है, यातें अपमात्वकी उत्पत्ति-परतें होवे है. औ भम होयके प्रवृत्ति हुयें फलका लाभ नहीं होवे, तब अप-मात्व अनुमिति ज्ञान होवे सो अनुमानसें होवे हैं, और ज्ञानबाहकसामग्री साक्षीसें अनुमानभिन्न है यातें अपामाण्यग्रहभी परतें होवे है. अनुमा-नका आकार यहंहै:-''इदं जठज्ञानं अप्रमा निष्फंछवृत्तिजनकत्वातः । यत्र यत्र निष्फळप्रवृत्तिजनकत्वं तत्र अप्रमात्वम् । यथा भगांवरम्" इस रीतिसैं ज्ञानकी उत्पत्तिकालमें ही साक्षीसें ज्ञानके स्वरूपका प्रकाश होने है - औ ज्ञानवृत्ति प्रमात्वका प्रकाश होवे है.

#### अख्यातिवादीके वचनका परिहार ॥ ८३ ॥

निश्चयज्ञानका संशयज्ञानमें विरोध है, यातें प्रमात्वका निश्चय हुयां प्रमात्वका संदेह होने नहीं, यातें स्त्रमत्व संदेहमें निष्कंप प्रवृत्तिका अभाव होनेगा, यह अख्यातिवादीका वचन असंगतहै. यद्यपि प्रमात्व संशयका विरोधी प्रामात्वनिश्वय है, भगत्वसंशयका विरोधी प्रमात्वनिश्वय नहीं. काहेतें ? समानविषयमें संशय औ निश्चय विरोधी होवें हैं.प्रमात्वनिश्चय औ भगत्वसंशयके विषय प्रमात्व औ भगत्व भिन्न हैं यातें अख्यातिवादी-कथित वचन संगत है, तथापि जिस ज्ञानमें प्रमात्वनिश्वय होवैतिस ज्ञानमें भगत्वका निश्चय औ भगत्वका संदेह होने नहीं, यह अनुभवसिद्ध है, यातें भगत्वसंदेहकाभी विरोधीहै, औ विचार करें तौ प्रमात्वसंशय औ भगत्वसं-शयका भेद नहीं एकही पदार्थ है. काहेतीं? "एतदज्ञानं प्रमा न वा" यह प्रमात्व संशयका आकार है. यामैं विरोधिकोटी प्रमात्व है औ निषे-धकोटी भगत्व है, काहेतें १ ज्ञानमें प्रमात्वका निषेध करे भगत्वही शेष रहें है. तैसे "एतदज्ञानं भमो न वा" यह अमत्वसंशयका आकार है यामैं विधिकोटि भ्रमत्व है निषेधकोटि प्रमात्वहै, ज्ञानमें भ्रमत्वका निषेध करें ती प्रमात्वकाही शेष रहेहै; इसरीतिसें दोनूं संशयमें भ्रमत्व प्रमात्व दो कोटि समान हैं, यातें प्रमात्वसंशय औ अमत्वसंशयका भेद नहीं, वथापि जामें विधिकोटि प्रमात्व है सो प्रमात्वसंशय कहियेहै, जामैं विधि कोटि अमत्व है सो अमत्वसंशय कहिये हैं, या प्रकारसें अमात्व संशय औ भगत्वसंशयका विषय समान होनेतें प्रमात्वनिश्वय हुयी जैसें प्रमा-त्वसंशय होवे नहीं तैसे भगत्वसंशयभी होवे नहीं, यातें सिद्धांतमतमें भमज्ञानकं मानें तौमी निष्कंपपृत्ति संभवेतै.अनिर्वचनीयका निश्यय श्रमनिश्चय है.

श्रांतिज्ञानकी त्रिविघता औ वृत्तिभेदका उद्धार ॥ ८८ ॥

इसरीतिसें संशयनिश्वयभेदसें श्रमज्ञान दो प्रकारका है. तर्क-ज्ञानका भम निश्वयके अंतर्भृत है. काहेतें ? व्याप्यके आरोपतें व्यापकका आरोप तर्क है. जैसें "यदि विद्वर्न स्याचदा धूमोपि न स्यात" ऐसा ज्ञान धूमविद्वसिहतदेशमें होवे सो तर्क है, तहां विद्वका अभाव व्याप्य है, धूमका अभाव व्यापक है, वद्वचभावके आरोपतें धूमाभावका आरोप होवेहै, बिद्ध्यमके होनेतें वद्वयभावका औ धूमामावका ज्ञान है, यार्त श्रम है बाध होनेतें भग होवें ताकूं आरोप कहें हैं; इहां घूमविहका सद्भाव है, यातें तिनके अभावका बाध है, ताके होनेतें भी पुरुषकी इच्छातें विह्नके अभावका औ घूमाभावका भगज्ञान होवें है यातें आरोप है, इस रीतिहें आरोपस्वक्षप तर्कभी भगके अंतर्भृत है, पृथक् नहीं. वृत्तिके प्रसिद्ध भेदः कहे भी अवांतर भेद अनंत है.

इतिश्रीमन्त्रिश्वलदाससाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे वृत्तिमेदनिरूपणप्रसंगप्राक्त सत्त्व्यात्यादिनिराकरणागतारूयातिनिराकरणप्रयोजकस्वतः-प्रमात्वप्रमाणनिरूपणं नाम सप्तमः प्रकाशः ॥ ७ ॥

# अथ जीवेश्वरस्वरूपद्यत्तिप्रयोजनसहित कल्पितनिद्यत्तिस्वरूपनिरूपणं नामाष्टमप्रकाशप्रारम्भः ।

सतम प्रकाशमें वृत्तिका स्वरूप कहा; अब अष्टम प्रकाशमें वृत्तिका प्रयोजन कहते हैं. अज्ञानकी निवृत्ति वृत्तिका सुख्य प्रयोजन है. पटादिक अनात्माकार वृत्तिसें पटादिक अविष्ठित्र चेतनस्य अज्ञानकी निवृत्ति होते है. अ्खंड ब्रह्माकारवृत्तिसें निरविष्ठित्र चेतनस्य अज्ञानकी निवृत्ति होते है.

अज्ञानका आश्रय औ विषय ॥ २ ॥

वाचरपतिके मतमें वृत्तिसें नाश्य अज्ञानका आश्रय जीव है औ विषय अज्ञ है. विवरणकारादिकनके मतमें अज्ञानका आश्रय औ विषय शुद्धचेतन है. जैसें ज्ञानकत घटादिकनका प्रकाश ज्ञानकी विषयता कहियेहैं, तैसें अज्ञानकत स्वरूपका आच्छादनही अज्ञानकी विषयता है. जीवभाव ईश-भाव अज्ञानाधीन हैं यातें अज्ञानकत जीव अज्ञानका आश्रय संभव नहीं इस अर्थके ज्ञानमें उपयोगी प्रथम जीव ईश्वरका स्वरूप निरूपण करेंगे.

#### अज्ञानका निरूपण ॥ ३ ॥

जीवईश्वरके निरूपणमें उपयोगि अज्ञानका निरूपण करें हैं. अज्ञान, अविद्या, प्रकृति, माया, शक्ति, ये नाम एकही पदार्थके हैं, माया अविद्याका भेदनाद एकदेशीका है. नैयायिकादिक ज्ञानामावकूं ही अज्ञान कहें हैं. सिद्धांत मतमें आवरण विक्षेपशक्तिवाळा अनादिभावक्त अज्ञान पदार्थ है. विद्यासे नाश्य होनेतें अविद्या कहें हैं, प्रपंचका उपादान होनेतें प्रकृति कहेंहैं, दुर्घटकूंभी संपादन करे यातें माया कहेंहैं, स्वतंत्र- ताके अभावतें शक्ति कहेंहैं.

## अज्ञानकी अनादिभावरूपतामें शंका ॥ १ ॥

अज्ञानकूं अनादिभावरूपता कथन संभव नहीं. काहेतें १ यह अद्रैत गंथका छेल हैं:-चेतनमें भिन्न वा अभिन्न अज्ञान है यह दोनूं पक्ष संभवें नहीं. कहेतें ? "नेह नानास्ति किंचन" इत्यादिक श्रुतिवचनतें चेतनसें भिन्नका निषेध है, औ जह चेतनका अभेद संभवे नहीं, औ भिन्नत्वअभि-चात्वका परस्परं विरोध होनेतें चेतनसें भिन्नाभिन्न अज्ञान है यह कथनभी संभवे नहीं, वैसे अद्वेतप्रतिपादक श्रुतिविरोधसें अज्ञानकं सतस्वरूपता संभवे नहीं, प्रयंचकारणताके असंभवतें तुच्छतास्वरूप असत्स्वरूपता संभवे नहीं, परस्परविरोधी धर्म एकमें संभवे नहीं, यातें सत् असत् उभय-रूप कहना संभवे नहीं. तैसे अज्ञानकूं सावयव मानें तौ न्यायमतमें तौ इन्य आरं पक उपादानकूं अवयव कहैं हैं. सांख्यादिकमतमें इन्यहत पारेणाम-बाले उपादानकू अवयन कहैं हैं. उपादानकूं ही अवयन कहें ती शब्दका उपादात्र आकारामी शब्दका अवयव होवैगा. तैसे अपने गुणकियाके उपादा-नकारण घटादिकभी रूपादि गुणनके औ चलनरूप कियाके अवयद होवेंगे. यातैं इच्यके उपादानकारणकूं अवयव कहें हैं, अन्यके उपादानकूं अवयव कहै नहीं. अवयवजन्यक् सावयव कहैं हैं.जो अविधा इव्य होवे तो सावय-वता संभवे; अविधामें इच्य इच्यत्व संभवे नहीं. काहेतें ? नित्यअनित्यभेदसें

द्रव्य दो प्रकारका होवेहै. जो अवियाकूं नित्यद्रव्यक्षप मानें तीं सावयवत्व कथन असंगत है.—तैसे ज्ञानसे अविधाका नाश नहीं हुया चाहिये. अनि-त्य द्रव्यरूप मानें तौ ताके अवयवी आत्मासें मिन्न होनेतें अनित्यही होनेंगे ओ अवयवके अवयवभी अनित्य होनेतें अनवस्था होवेगी. औ अंत्य अवयवकूं परमाणुकी नाई नित्य मानें तो अहैतप्रतिपादक श्रुतिवचनका विरोध होवैगा. न्यायमतमें नित्य परमाणुका औ सांख्यमतमें नित्यप्रधानका अंगीकार श्रुतिविरुद्ध है. इसरीतिसें द्रव्यत्वके अभावतें अज्ञानमें सावयव-रव संभवे नहीं. तैसें उपादानताके असंभवतें निरवयन अज्ञान है, यह कथन भी संभवे नहीं, सावयवही उपादानकारण होवेहै. औ न्यायमतमें शब्दका उपादानकारण आकाश निरवयव मान्या है,सोभी" तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभुतः" इस श्रुतिसे विरुद्ध है. तैसे द्वयणुकका उपादानकारण परमाणु निरवयव मान्या है सोभी निरवयव परमाणुके संयोग असंभवादि दोपतें सूत्रकारनें शारीरक शास्त्रके दितीयाध्यायस्थ दितीय पादमैं निषेध क-या है, यातें प्रपंचके उपादान अज्ञानकुं निरवयनता संभवे नहीं, औ अज्ञानकूं प्रपंचकी उपादानता"मायां तु प्रकृति वियात्" इस श्रुतिमें प्रसिद्ध है. माया औ अज्ञानका भेद नहीं. इसरीतिसें अज्ञानमें सावयवता अथव निरव्यवता संभवे नहीं. तैसें परस्परविरुद्ध उभयस्पताभी संभवे नहीं. इस रीतिसें किसी धर्मसें अज्ञानका निरूपण अशक्य होनेतें ताकूं अनिर्वचनीय कहेंहैं. इस प्रकारका छेख बहुत मैथनमें है, यातें अनिर्वचनीय अज्ञानकूं अनादिभावरूपताकथन संभवे नहीं, भावरूपता कहनेतें सत्रूपता सिद्ध होवेहै औ सत्रूपताका निषेध किया है।

## उक्त शंकाका समाधान ॥ ५॥

जैसें सत्विलक्षण अज्ञान है तैसें असत्विलक्षणभी है. यातें अवाध्य-रूप सत्त्व तो अज्ञानमें नहीं है, परंतु तुच्छरूप असत्सें विलक्षणतारूप सत्त्वका अज्ञानमें अंगीकार है इसी बास्ते सत् असत्सें विलक्षण अनिर्वच- नीय अज्ञान है; सर्वथा वचनके अगोचरकूं अनिवेचनीय नहीं कहें हैं, किंतु पारमार्थिक सतस्वरूप बहासें विछक्षण औ सर्वथा सनास्कृतिंश्रन्यशाश्रांगादिक असत्तें विछक्षणही अनिवंचनीय शब्दका पारिभाषिक अर्थ है; यातें अनादिभावरूपताकथन संभवे है औ नैयायिकादिकनके मतमें जैसें निषेधमुख प्रतीतिका विषय ज्ञानाभावरूप अज्ञान है. तेसा अदै- तंग्रंथनमें अज्ञानशब्दका अर्थ नहीं है; किंतु ज्ञानवाध्य रञ्जुसपीदिक जैसें विधिमुख प्रतीतिके विषय हैं तैसें ज्ञानसें निवर्तनीय विधिमुख प्रतीतिका गोचर अज्ञान है. अज्ञानशब्दमें अकारका विरोधी अर्थ है यह पूर्व कह्या है, यातें अज्ञानमें भावरूपता कथन संभवे है. औ प्राचीन आचार्य विवरण कारादिकोंने अत्यंत उद्घोषतें प्रकाशियोधी अंधकारकूं भावरूपता प्रतिपादन करी है; यातें अज्ञानकूं भावरूपता अवण करें तो उत्कर्ष होवे ते अल्पश्रुत हैं. इसरीतिसें भावरूप अवज्ञान है, उत्पत्तिरहित होनेतें अनादि है औ घटकी नाई अव- यवसमवेतरूप सावयय नहीं है, तथापि अंधकारकीनाई सांश है.

जीव ओ ईश्वरविषे विचार,

माया अविद्यापूर्वक जीवईश्वरके रूपमें च्यारि पक्ष ॥ ६ ॥ शुद्धचेतनके आश्रित मूळपरुतिमें चेतनका प्रतिविंव ईश्वर है आवरण शक्तिविशिष्ट मूळपरुतिके अंशनकू अविद्या कहें हैं, अविद्यारूप अनंत अंशनमें चेतनके अनंत प्रतिविंव जीव कहें हैं औ तत्त्विविक ग्रंथनमें इसरीतिसें जीव ईश्वरका निरूपण है. जगतका मुळभूतपरुतिके दों रूप कल्पित हैं, इसीवास्ते मुळ परुतिके प्रसंगमें "माया चाविद्या च स्वयमेव मविति" यह श्रुति है "स्वयमेव" कहिये जगतका मूळ परुति आपही मायारूप अविद्यारूप होवे है शुद्धसत्त्वप्रधान माया है, मिळनसन्ववाठी अविद्या है. रजोगुणतभोगुणसें अभिभूत सत्त्वकृ मुळिनसत्त्व कहें हैं, जासें रजोगुण तमोगुण अभिभृत होवें ताकूं श्रुद्धसत्त्व कहें हैं,

#### जीवेश्वरवृत्तिपयोजननिवृत्ति नि॰-प्र॰ ८. (३४७)

तिरस्कतकृं अभिभूत कहैं हैं. उक्तरूपमायामें प्रतिविंब ईश्वर है औ विद्यामें प्रतिर्विव जीव है. ईंश्वरकी उपाधि मायाका सत्त्व शुद्ध होनेतें ईश्वर सर्वज्ञ है. जीवकी उपाधि अविद्याका सत्त्व मिछन है, यातें जीव अरुपन्न है. कोई बन्थकार इसरीतिसें कहें हैं:-उक्त श्रुतिमें दोह्य-वाळी प्रकृति कही है, तामें यह हेतु है:-विशेषशक्तिकी प्रधानतासें माया कहैं हैं, आवरणशक्तिकी प्रधानतासें अविद्या कहें हैं, ईश्वरकी मायामें आवरण शक्ति नहीं, यातें मायामें प्रतिबिंब ईश्वरकूं अज्ञता नहीं भौ आवरणशक्तिमती अविद्यामें प्रतिबिंब जीवकूं अज्ञता है. औ संक्षे-पंशारीरकमें यह कह्या है:-जीवकी उपाधि कार्य है औ ईश्वरकी उपाधि कारण है, इसप्रकारसें अति कहे हैं। यातें मायामें प्रतिविंव ईश्वर है, अन्तःकरणमें प्रतिबिंव जीव है. या प्रसंगमें प्रतिबिंवकूं जीव कहें अथवा ईश्वर कहें, तहां केवल भतिभिवकूं जीवता अथवा ईश्वरता इष्ट नहीं है, किंतु प्रतिविवत्वविशिष्ट चेतनकूं जीवता औं ईश्वरता जाननी. काहेतें ? केवलप्रतिधिवकूं जीवता ईश्वरता होवै तो जीववाचक पद औ ईश्वरवाचक पद्में भागत्यागळक्षणाका असंभव होवेगा. औ परमार्थ तौ यह है:-पूर्वेडक च्यारिही पक्षनमें विवादिविवका अभेदनाद है, या वादमें प्रतिविव मिथ्या नहीं है किंतु भीवास्थ मुखर्मेही प्रतिविंबत्वप्रतीति होवेहै, सो भगस्य प्रतीति होतेहै; यातें प्रतिबिंबत्व धर्म तौ मिथ्या है औ स्वरूपसें प्रतिविंव मिथ्या नहीं, यह अर्थ आगे स्पष्ट होतैगा.

उक्तच्यारिपसनमें मुक्त जीवनका गुद्धब्रह्मसें अमेद ॥ ७ ॥ उक्त च्यारि पसनमें जीव ईश्वर दोनुंकूं प्रतिबिंव मानें हैं, यातें मुक्त जीवनका प्राप्य शुद्ध ब्रह्म है ईश्वर नहीं. काहेतें १ एक उपाधिका विनाश होवें तब तिस उपाधिक प्रतिबिंवका अपर्प्रतिबिंवसें अभेद होवें नहीं, किंतु अपने विंवसें अभेद होवेंहै. ईश्वरमी प्रतिबिंव है, यातें जीवरूप प्रतिबिंवकी उपाधिका नाश हुयें प्रतिबिंवरूप ईश्वरसें संभवें नहीं; किंतु विंवभृत शुद्ध ब्रह्मसें ही अभेद होवेंहै.

Ŕ

# उक्त च्यारि पक्षनमें षट्ट अनादिपदार्थ कहिके त्रिविध चेतनका अंगीकार ॥ ८ ॥

इसरीतिसें उक्त पक्षनमें जीव ईशशुद्ध ब्रह्मभेदसें त्रिविधचेतनका अंगी-कार है; इसीवास्तै वार्तिकमें षद् पदार्थ अनादि कहेहैं:—शुद्धचेतन १, ईश्वरचेतन २, जीवचेतन इ अविद्या ४, अविद्याचेतनका परस्पर संबंध ५, औं इन पांचोंका परस्पर भेद ६; ये षट् पदार्थ उत्पत्तिश्चन्य होनेतें अनादि हैं, इनमें चेतनके तीनिहीं भेद कहें हैं.

चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीके कहे उक्तचेतनके च्यारि भेद ॥ ९ ॥

चित्रदीपमें विधारण्यस्वामीनें चेत्नकें च्यारि भेद् कहे हैं, तथापि जैसें 🖟 घटाकाश, महाकाश, जलाकाश, मेघाकाश भेदसँ आकाशके च्यारि भेद हैं. घटाविच्छन्नं आकाशकूं घटाकाश कहें हैं; निरविच्छन्न आकाशकूं महाकाश कहें हैं, घटजलमें आकाशके प्रतिविषकूं जलाकाश कहें हैं. मेचमैं जलके सूक्ष्म कण हैं तिनमें आकाशके मतिबिवकूं कहें हैं. तैसे चेतनभी कूटस्थ १, ब्रह्म २, जीव ३, ईश्वर ४, भेदसें च्यारिप्रकारका है. स्थूलसूक्ष्म शरीरके अधिष्ठानचेतनकूं कूटस्थ कहैं हैं, निरविच्छन्नचेतनकूं ब्रह्म कहें हैं, शरीरक्षप घटमें बुद्धिस्वक्षपज्छमें जो चेत-नका प्रतिबिंग ताकू जीन कहें हैं, मायाहर अधकारस्थ जो जलकणसमान बुद्धिवासना तिनमें प्रतिविवक् ईश्वर कहें हैं. सपुत्यवस्थामें जो बुद्धिकी सूक्ष्म अवस्था ताकूं वासना कहें हैं, केवल बुद्धिवासनामें प्रतिबिचकूं ईश्वर कहें तौ बुद्धिवासनाकूं अनंतता होनेतें ईश्वरभी अनंत हुसे चाहियें, यातें बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रतिविंबकूं ईश्वर कहें हैं. इसरीतिसें विज्ञानमयकोश जीव है. जाग्रत्स्वमअवस्थामें स्थूछ अंतःकरणकूं विज्ञान कहें हैं; तामें प्रतिविवक् विज्ञानमय कहें हैं. 'में कता, भोका स्थूछ, दुर्वेळ काण, विधर हूँ" इसरीतिसें विशेष विज्ञानवाळा जीव है; औ सुयुप्त्यव-स्थामें बुद्धिवासनासहित अज्ञानरूप आनंदमयकोश ईश्वर है. आनंदमय-

#### जीवेश्वरवृत्तिषयोजननिवृत्ति नि०-४०८. (३४९)

कोशकू ईश्वरता मांडूक्य उपनिषद्मैं प्रसिद्ध है. इसरीतिसैं चेंतनके च्यारें भेद चित्रदीपमैं कहेहैं.

विंबप्रतिविंबवाद्सें आभासवादका भेद ॥ १० ॥ ओ विचारण्यस्वामीके मतमें प्रतिविंग मिथ्या है. पूर्व उक्त पक्षतमें विंबप्रतिविंग अभेद होनेतें प्रतिविंग सत्य है, एकही पदार्थमें उपाधिके सिचधानतें विंवत्वप्रतिविंगत्वस्रम होवेहै औ विंवका स्वरूपही प्रतिविंग है. औ विंयरण्यस्वामीके मतमें दर्पणादिकनमें विंवके सिचधानतें अनिर्वचनीय प्रतिविंगकी उत्पत्ति होवे है, यातें जीवईश्वरका स्वरूप मिथ्या है.

आभासवादकी रीतिसैं जीवब्रह्मके अभेदके वाक्यनमें बाधसमानाधिकरण ॥ ११ ॥

जीवका बसर्से अभेदमित्रादक वाक्यनमें वाघसमानाधिकरण है अभे-दसमानाधिकरण नहीं है. जैसे पुरुषमें स्थाणुक्षम होयके पुरुषका ज्ञान हुयें "यह स्थाणु पुरुष है" इसरीतिसें पुरुषतें स्थाणुका अभेद कहें, तहां स्थाणुके अभाववाला पुरुष है अथवा स्थाणुका अभाव पुरुष है, इसरीतिसें बोध होवें है, अधिकरणतें अभाव पृथक् है या मतमें स्थाणुके अभाववाला पुरुष है ऐसा बोध होवें है कल्पितका अभाव अधिष्ठानरूप है, यामतमें स्थाणुका अभाव पुरुष है ऐसा बोध होवें है. इसरीतिसें अयंशब्दका अर्थ "जीव ब्रह्म" है या वाक्यका जीवके अभाववाला ब्रह्म है यह अर्थ है अथवा जीवका अभाव ब्रह्म है यह अर्थ है? अभावकूं बाध कहें हैं. उक्तरीतिसें-कल्पितपदार्थका सत्यअधिष्ठानसें अभेद कहें, तहां बाधसमानाधिकरणही विवक्षित होवें है.

> कूटस्थ औ ब्रह्मके अभेदस्थलमें अभेद ( मुख्य ) समानाधिकरण ॥ १२ ॥

जहां कूटस्थका ब्रह्मसे अभेद कहें तहां अभेद समानाधिकरण है. जैसे जलाकाशका महाकाशतें अभेद कहें, तहां जलाकाशका महाकाशतें बाघसमानाधिकरण है, औ घटाकाशका महाकाशतें, अभेद कहें तहां अभेदसमानाधिकरण है,याहीकुं मुख्यसमानाधिकरण कहेंहें इसरीतिर्सें विचारण्यस्वामीनें जीवका बहासें बाधसमानाधिकरणही लिख्या है.

उक्त बाधसमानाधिकरणमें विवरणकारके वचनतें अविरोध॥१३॥ ओ विवरण यंथमें<sup>11</sup> अहं ब्रह्मास्मि<sup>77</sup> या वाक्यमें अहं शब्दके अर्थ जीवका ब्रह्मसें मुख्य समानाधिकरण छिल्याहै औ बाथ समानाधिकरणका महावाक्यनमें खंडन छिरूवा है; ताका समाधान विद्याण्यस्वामीनें इसरी-तितें छिल्या है:-बुद्धिस्थ चिदाभास औ कूटस्थका अन्योन्याध्यास है. काहेतें? चिदाभासविशिष्ट बुद्धिका अधिष्ठान कूटस्थ है; अहंप्रतीतिका विषय चिदाभासविशिष्ट बुद्धि हैं; औ स्वयंत्रतीतिका विषय कूटस्थ हैं. "अहं स्वयं जानामि । त्वं स्वयं जानासि । सं स्वयं जानाति" इसरीतिसैं सक्छ प्रतीतिमें अनुगत स्वयंशब्दका अर्थ है, औ अहं त्वं आदिक शब्द-नका अर्थ व्यभिचारी है. स्वयंशब्दका अर्थ कूटस्थ सारै अनुगृत अधिष्ठान है। औं अहं त्वं आदिक शब्दनका अर्थे चिदाभासविशिष्ट मुद्धिक्रप जीव व्यभीचारी होनेतें अध्यस्त है. कूटस्यमें जीवका स्वरूप्ध्यास है, औ जीवमें कूटस्थका संबंघाध्यास है, यातें कूटस्थजीवका अन्योन्या-च्यास होनेतें परस्पर विवेक होते नहीं, यातें बससें कूटस्थके मुख्यसमाना-धिकरणका जीवमैं व्यवहार करैंहैं. औ जीवमैं कूटस्थधर्मके आरोपविना मिथ्या जीवका सत्यब्रह्मसे मुख्य समानाधिकरण संभवे नहीं, यातें स्वाशय अंतःकरणका अधिष्ठान जो कृटस्थ, ताके धमकी विवक्षासें जीवका त्रसर्ते मुख्य समानाधिकरण कहा है, इसरीतिर्ते चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वा-मीनै विवरणकारके वचनतें अविरोधका प्रकार छिल्या है.

विवरणोक्त जीवका ब्रह्मसें मुख्यसमानाधिकरण औ विद्यारण्यके वाक्यकी प्रौढिवादता ॥ १८ ॥ औ विवरणग्रंथकूं पूर्व उत्तर देखें तो यह प्रकार संमवे नहीं. काहेतें १ विवरणअंथमें विंवका स्वरूपही प्रतिविंव मान्या है, यातें ताके मतमें प्रतिविंवत्वरूप जीवत्व तो मिथ्या है, औं प्रतिविंवरूप जीवका स्वरूप मिथ्या
नहीं किंतु ताका स्वरूप सत्य है; यातें जीवका बससें मुख्य समानाधिकरण
संपवे है. औं विधारण्यस्वामीनें जो विवरणअंथका उक्त अभिपाय कह्या
सो प्रीटिवादसें कह्या है. तथाहि:—प्रतिविंवकुं मिथ्यात्व मानेंभी जीवमें
कूटस्थत्व विवक्षातें महावाक्यनमें विवरणउक्त मुख्यसमानाधिकरण संपवे
है, यातें ''मुख्य समानाधिकरणकी अनुपपत्तिसें प्रतिविंवकुं सत्यत्व अंगीकरणीय नहीं'' इस प्रीटिवादसें विधारण्यस्वामीनें उक्त अभिप्राय विवरणका
छिख्या है औ विवरणअंथका उक्त अभिप्राय है नहीं. प्रीटि कहिये उत्कर्षसें
जो वाद कहिये कथन, ताकुं प्रोटिवाद कहें हैं. प्रतिविंवकूं मिथ्यात्व
मानिके महावाक्यनमें मुख्य समानाधिकरणभी प्रतिपादन कारसकें हैं.
इसरीतिसें अपना उत्कर्ष बोधन किया है.

विद्यारण्योक्त चेतनके च्यारिभेदका अनुवाद ॥ १६ ॥ इसरीतिसें अंतःकरणमें आभास जीव हे, सो विज्ञानमय कोशहर है. बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें आभास ईश्वर है, सो आनंदमयकोशहर है. वोतंका स्वहर मिध्या है, कृटस्थ औ जीवका अन्योन्याध्यास है, औ अज्ञानेयध्यास है, यातें जीवमें कृटस्थ धर्मनके आरोपतें कहूं पारमार्थिक बहाता कहीहै. तैसें ईश्वरमें अध्यासिक बहात्वकी विवक्षातें कहूं वेदांववेयत्वादिक धर्म कहे हैं, यातें, चेतनके च्यारि भेद है; यह किया चित्रदीपमें कहीहै. परंतु—

विद्यारण्यस्वामीडक बुद्धिवासनामें प्रतिविंबकी ईश्वरताका खंडन ॥ १६॥

बुद्धिवासनामें प्रतिविवकू ईश्वरता संभवे नहीं तैसे आनंदमयकोशकूं ईश्वरता कथनभी संभवे नहीं. तथाहि:-बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें पित-विवकूं ईश्वर कहै ताकूं यह पुछचा चाहिये. ईश्वरभावकी उपाधि केवल अज्ञान है अथवा वासनासहित अज्ञान है अथवा केवल वासना है १ जो प्यमपक्ष कहै तौ बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रतिविवकुं ईश्वरताकथनसें विरोध होवैगा. जो दितीयपक्ष कहै तौ केवल अज्ञानकूंही ईश्वरभावकी उपाधि मानना चाहिये. बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानकूं ईश्वरकी उपाधि कहना निष्फल है, जो विद्यारण्यस्वामीका भक्त इसरीतिसें कहै, केवल अज्ञानकूं ईश्वरकी उपाधि मानें तो ईश्वरमें सर्वज्ञतासिन्द होने नहीं, यातें सर्वज्ञताके लाभार्थ बुद्धिवासनाभी अज्ञानकी विशेषण मानी है, यह कथनभी असं-गत है, काहेतें ? अज्ञानस्थ सत्त्वांशकी सर्वगोचर वृत्तिसेंही सर्वज्ञताका छाभ होनेतें बुद्धिवासनाकूं अज्ञानकी विशेषणता मानना निष्फल है; औ अज्ञानस्य सत्त्वांशकी वृत्तिसेंही सर्वज्ञता संभवेहै, बुद्धिवासनातें सर्वज्ञता-सिद्ध होने नहीं. काहेतें ? एक एक बुद्धिनासनाकूं ती निखिल पदार्थ-गोचरता संभवे नहीं. सर्वज्ञतालाभके अर्थ सकलवासनाकूं अज्ञानविशेषणता मानना चाहिये, सो प्रलयकालविना एक कालमें सर्ववासनाका सद्धाव संभवे नहीं, यातें सर्वज्ञताकी सिखिवासनातें होवे नहीं; इसरीतिसें धीवास-नासहित अज्ञान ईश्वरकी उपाधि है, यह द्वितीयपक्षमी संभवे नहीं; जो केवल वासना ईश्वरकी उपाधि है, यह तृतीय पक्ष है तथापि यह पूछचा चाहिये:- एक एक वासनामें प्रतिर्विव ईश्वर है अथवा सकल वासनामें एक प्रतिबिंब ईश्वर है ? जो प्रथमपक्ष कहै तौ जीवजीवकी बुद्धिकी वासना अनंत होनेतें तिनमें प्रतिविंग ईश्वरभी अनंत होवेंगे; और एक एक वासनाकूं अल्पगोचरता होनेतैं तिनमें प्रतिबिनहृप अनंत ईश्वरभी अल्पज्ञही होवैंगे. सर्व वासनामें एक प्रतिविंच मानैं तौ सर्व वासना प्रख्यविना युगपतः होवें नहीं. औ अनेक उपाधिमें अनेकही प्रतिविंव होवें हैं; यातें सर्व वासनामें एक प्रतिविंव संभन्ने नहीं; इसरीतिसें केवल अज्ञानही ईश्वरकी 🗡 उपाधि है.

विद्यारण्यस्वामीयक्त आनंदमयकोशकी ईश्वरताका खंडन ॥ १७॥ विद्यारण्यस्वामीने चित्रदीपमैं वासनाका निष्फल अनुसरण कऱ्या हैतैसें आनंदमयकोशकूं ईश्वरता कथनभी असंगत है. काहेतें १ जामत स्वममें

#### जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजननिवृत्ति नि०-प्र०८. (३५३)

स्थूळावस्थाविशिष्ट प्रतिविवसहित अंतःकरणक् विज्ञानमय कहेंहैं. विज्ञानमय जीवही सुपुतिकाळमें सूक्ष्मरूपतें भी छीन हुया आनंदमय कहियेहै, तिसकूं ईश्वर मानें तो जायत स्वप्नमें अंतःकरणकी विछीन अवस्थारूप आनंदमयके अभावतें ईश्वरकाभी अभाव हुया चाहिये. अनंतपुरुषनकीः
सुपुतिमें अनंत ईश्वर हुये चाहियें. जीवके पंचकीश सकळ वंधकारोंनें:
कहे हैं, औ पंचकोशविवेकमें विधारण्यस्वामीनें आपभी जीवके पंचकोशः
कहेहें. आनंदमयकूं ईश्वरता मानें तो सकळवचन असंगत होवेंगे, यातें आ
नंदमयकूं ईश्वरता संभवे नहीं.

#### मांड्रक्योपनिषदुक्त आनंदमयकी सर्वज्ञता आदिकका अभिप्राय ॥ १८॥

भी भांडूक्यउपनिषद्भें आनंदमयक सर्वज्ञता सर्वेश्वरता कही है, तार्से भी आनंदमयक ईश्वरता सिद्ध होने नहीं.काहेतें १ मांडूक्यमें यह अर्थ है:— निश्व तेजस प्राज्ञमेदसें जीवके तीनि स्वरूप हैं.विराद हिरण्यगर्भ अन्या- कत भेदसें ईश्वरकेभी तीनि भेद हैं. यथपि हिरण्यगर्भक जीवता सकल उपनिषद्में प्रसिद्ध है. हिरण्यगर्भरूपकी प्राप्तिकी हेतु उपासना उपनिषद्में प्रसिद्ध है, औ उपनिषदुपासना कर्ता जीवही कल्पांतरमें हिरण्यगर्भपद- वीक प्राप्त होतेहैं तैसें विराद्भावकी प्राप्तिकी उपासनातें कल्पांतरमें जीवक हुंही विराद्भपकी प्राप्ति होतेहैं, औ हिरण्यगर्भके ऐश्वर्यतें विराद्का ऐश्वर्य न्यून हैं, औ ईश्वरका ऐश्वर्य सर्वेस उत्कृष्ट है, तामें अपकृष्ट ऐश्वर्य स्वर्म नहीं, तैसें हिरण्यगर्भका पुत्र विराद्द होतेहैं, ताक अपकृष्ट ऐश्वर्य संभव नहीं, तेसें हिरण्यगर्भका पुत्र विराद होतेहैं, ताक अपकृष्ट ऐश्वर्य संभव नहीं, तथापि सत्यकोकवासी सुस्मसमिष्टका अभिमानी सुत्यभोका हिरण्यगर्भ तो जीव है, औ स्थूळसमिष्टका अभिमानी विराद जीव है, औ सुक्ष प्रपंचका प्रेरक अंतर्यामीभी हिरण्यगर्भ राज्द का अर्थ है, तैसें स्थूळप्रपंचका प्रेरक अंतर्यामी विरादशब्दका अर्थ का अर्थ है, तैसें स्थूळप्रपंचका प्रेरक अंतर्यामी विरादशब्दका अर्थ

है. चेतन प्रतिविंगगर्भ अज्ञानरूप अन्यास्त्रतही सूक्ष्मसृष्टिकालमें ताका न्नेरक होवे तब हिरण्यगर्भ संज्ञक होवेहै, स्थूल सृष्टिकालमें ताका प्रेरक होवे, तब विराट् संज्ञक होवेहे, इसरीतिसें जीवमें औ ईश्वरमें हिरण्यगर्भ :शब्दकी औ विराट्शब्दकी प्रवृत्ति होवैहै परंतु सुक्ष्मस्थूलके अभिमानी जीवमें तो हिरण्यगर्भ शब्द औ विराद्शब्दकी शक्तिवृत्ति है, औ दिविध अपंचके भेरक ईश्वरमें तिन शब्दनकी गोणीवृत्ति है. जैसे जीवरूप हिरण्य-न्यर्भका औ विरादका स्वीयतासंबंध सुक्ष्मस्थूल प्रपंचसे है, तैसे ईश्वरकाभी सुक्ष्मस्थूल प्रपंचसे प्रयेतासंबंध है, याते सुक्ष्मदृष्टि संबंधित्वक्षप हिर्ण्यगर्भ बृत्तिगुणके योगतें ईश्वरमें हिरण्यगर्भशब्दकी गौणीवृत्ति है, तैसें स्थूल सृष्टिसंबंधित्वरूप विराट्वृत्तिगुणके योगतें ईश्वरमें विराटशब्दकी गोणी-खुत्ति है. इसरीतिसें हिरण्यगर्भ विराद्शब्दके जीव ईश्वर दोनूं अर्थ हैं.जिस प्रसंगमें जो अर्थ संभव ताका बहुण करें, औ गुरु संप्रदायविना वेदांतमंथकं अवलोकन करें तिनकं पूर्व उक्त व्यवस्थाका ज्ञान होवे नहीं, यातें हि-रण्यगर्भ विराद शब्दनतें कहूं जीवका, कहूं ईश्वरका संभव देखि-के मोहकूं प्राप्त होवे है. मांहुक्य उपनिषद्में त्रिविध जीवका त्रिविध ईश्वरतें अभेदिन्तिन छिल्या है.जिस मंदनुद्धिपुरुषकूं महादाक्यविचा-रतें वत्त्रसाक्षात्कार होने नहीं ताकूं प्रणवाचितन मांह्रस्यमें कह्या है. ताका भकार विचारसागरके पंचमतरंगमें स्पष्ट है, तहां विश्वविराद्का औ तैजस द्दिरण्यगर्भका तथा पाज्ञ ईश्वरका अमेदचितन छिल्या है, यातें ईश्वरके धर्म सर्वेज्ञतादिक पाज्ञरूप आनन्दमयमें अमेदार्चितनके अर्थ कहे हैं; औ आनंद मयकुं ईश्वरताविवक्षासें नहीं कहैं हैं जैसे विश्वविराद्के अभेदिचन्तनके अर्थ चैश्वानरके उन्नीस मुख कहैं हैं, चतुर्दश त्रिपुटी औं पंचपाण ये उन्नीस विश्वके भोगसाधन होनेतें विश्वका मुख हैं औ वैश्वानर ईश्वर है ताकूं सोग होने नहीं, यातें विश्वविराट्के अभेदांचतनके अर्थही विश्वके भोगसाधन यदार्थनकूं वैश्वानरकी भोगसाधनता कही है, विरादकुं वैश्वानर कहें हैं मांडूक्यवचनका अभेदिचितनमें तात्पर्य है, वस्तुके स्वह्नपके अनुसारही चितन

होते है, यह नियम नहीं हैं, किंतु अन्यह्नपतें भी चिंतन होते है,यह अर्थभी विचारसागरमें स्पष्ट है, यार्ते मांडूक्यवचनतें आनंदमयकूं ईश्वरता सिद्ध होते नहीं.

#### आनंदमयकी ईश्वरतामैं विद्यारण्य स्वामीके तात्पर्यका अभाव ॥ १९ ॥

भी विचारण्यस्वामीनेंभी ब्रह्मानंदनामग्रंथनमें "जीवकी अवस्थाविशेष आनंदमयकोश हैं" यह लिख्या है, तहां यह प्रसंग है:—जाबत्स्वमं भोगदेनेवाले कर्मसमुदायका नाश हुयें निद्राह्मपतें विलीन अंतःकरणका भोग देनेवाले कर्मके वशतें वनीभाव होवेहै ताकूं विज्ञानम्य कहेंहैं; सोई विज्ञानम्य कहेंहैं; सोई विज्ञानम्य कहेंहें; सोई विज्ञानम्य कहियेहैं, इसरीतिमें विज्ञानम्यकी अवस्थाविशेषही आनंदमय कहा है, यातें विचारण्यस्वामीकूंभी आनंदमयकोशमें जीवत्वही हृष्ट है. यचि विलक्षण लेख देखिके औ परंपरावचनमें परंपरातें यह कहेंहें, पांच विवेक औ पांच दीप तो विद्यारण्यकृत हैं, और पांच आनंद मारतीतीर्थकृत हैं, तथापि एकही ग्रंथमें पूर्व उत्तरका विरोध संभव नहीं, यातें पंचदशीमंथमें आनंदस्यकूं ईश्वरता विवक्षित नहीं, औ विवदीपमें तिसकूं ईश्वरता कही है, सो मांडूक्यवचनकी नाई चिंतनीय ईश्वरामेदमें तात्वयेतें कही है, आनंदस्यकूं ईश्वरतामें विचारण्य स्वामीका तात्वयं नहीं. इसरीतिमें विचारण्य स्वामीनें चेतनके च्यारि मेद चित्रदीपमें कहे हैं, तथापि:—

## चेतनके तीनिभेदका विद्यारण्यस्वामीसहित सर्वेकुं स्वीकार ॥ २० ॥

हरहश्यिविवेक नाम प्रथमें विचारण्यस्वामीनें क्टस्थका जीवमें अंत-भाव छिल्या है,तथापि पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसें जीव तीनि प्रकारका है. स्थूलसूक्ष्म भेदद्वपाविच्छन्न क्टस्थचेतन पारमार्थिक जीव है, तिसका बहासें मुल्य अभेद है, मायासें आवृत क्टस्थमें कलिपत अंतःकरणमें चिदाभास है, सो देहद्वयमें अभिमानकर्ता व्यावहारिक जीव है बसज्ञानसें पूर्व ताका बाध होवे नहीं, यातें व्यावहारिक है. निद्राह्तपमायासें आवृतव्यावहारिक जीवह्न अधिष्ठानमें कल्पित प्रातिभासिक जीव है, स्वम अवस्थामें प्रातिभासिक प्रपंचका अहंगमामिमानी प्रातिभासिक जीव है, बसज्ञानसें विनाही जायत्यपंचके बोधसें प्रातिभासिक प्रपंचकी निवृतिकालमें व्यावहारिक जीवके बोधसें प्रातिभासिक जीवकी निवृत्ति होते है. इसरीतिसें कृटस्थका जीवमें अंतर्भाव है, यातें जीवहंत्यर शुब्दितमेदसें त्रिविधचेतन है, यहा पक्ष सर्वकृं समत है औ वार्तिकवचनके अनुकृळ है.

जीवका मोक्षदशामें उक्तपक्षनविषे शुद्ध ब्रह्मसैं ओ विवरणपक्षविषे ईश्वरसें अभेद ॥ २३ ॥

पूर्व उक्त सकल पक्षमें जीवकी नाई ईश्वरभी प्रतिबिंबस्य है,यातें ईश्वर्रतें मोक्षदशामें जीवका अभेद इनके मतमें होने नहीं. काहतें १ उपाधिके अपसरणतें एक प्रतिबिंबका अन्यप्रतिबिंबसें अभेद अनुभवगोचर नहीं। किंतु बिंबसेंही अभेद होनेहै, तैसें शुद्धचेतनसेंही प्रतिबिंबस्य जीवका मोक्षमें अभेद होनेहै औ विवरणकारके मतमें बिंबचेतन ईश्वर्र है, ताके मतमें ईश्वरसेंही जीवका अभेद होनेहै.

वेदांतके सिद्धातमें प्रक्रियाके भेदः विवरणकारके मतमें अज्ञानविषे प्रतिबिंब जीव औ बिंब ईश्वरका निरूपण ॥ २२ ॥

विवरणकारके मतर्भे जीव ईश्वरकी उपाधि एकही अज्ञान है. अज्ञानमें प्रतिविंच जीव है, बिंच ईश्वर है. जहां दर्पणमें मुखका प्रतिविंच प्रतीत होवे तहां दर्पणमें मुखकी छाया नहीं और दर्पणमें अनिर्वचनीय प्रतिविंचकी उत्पत्ति नहीं. तैसे ज्यावहारिक प्रतिविंचकी नहीं, किंतु दर्पणगोचर चाश्चष्वित्ति दर्पणसे प्रतिहत होयके भीवास्थमुखकूंही विषय करें है. इसरी-

'तिसैं शीवास्थमुखमेंही विवत्रतिविव भाव प्रतीत होवेहै. सो शीवास्थ मुख सत्य है, यातें निवप्रतिचिवका स्वरूपनी शीवास्थमुसरूप होनेतें सत्य है, परंतु शीवास्थमुखमें विवत्व प्रतिविवत्व धर्म मिथ्या है. अनिर्व-चनीय मिथ्या विवत्वप्रतिविवत्वका अधिष्ठान मुख है. इसरीतिसें विवकी नाई प्रतिविंबकाभी स्वरूप सत्य होनेतें दर्पणस्थानी अज्ञानके सिन्धा-नसें शुद्धचेतनमें विवस्थानी ईश्वरकी नाईं प्रतिविवस्थानी जीवकाभी ·स्वरूप सत्य है, यातें महावाचयनमें मुख्यसमानाधिकरण संभवे है, परंतु विवत्वरूप ईश्वरत्व औ प्रतिविवत्वरूप जीवत्व दोनूं धर्म मिथ्या हैं, तिनका अधिष्ठान शुद्धचेतन है, यद्यपि उक्तरीतिसैं जीवईश्वरकी उनाधि एक अज्ञान है, यातें दोनूंकूं अज्ञता वा सर्वज्ञता हुई चाहिये,तथापि दर्गणादिक उपाधिके छवुरवपीतत्वादिक वर्धका आरोप प्रतिविंवमें होने है, विंवमें नहीं; यातें आव--रणस्वभाव अज्ञानकत अल्पज्ञता जीवमें है, विवस्तप ईश्वरमें स्वरूपप्रकाशतें सर्वज्ञत्व है.यधि विंव प्रतिविंवका उक्तरीतिसँ अभेद है, यातैं विंवप्रतिविम्बके धर्मनका भेदकथन संभवे नहीं, जो विवमितिविवका भेद होवे तौ उक्त व्यव-स्था संभवै तथापि दर्गणस्थत्वरूप विवन्नतिविवत्वका शीवास्थमुसमै होवेहै. भर्मासेख प्रतिविवत्वकी अपेक्षासें विवत्वव्यवहार होवे है, यातें एक मुखमें विवत्वप्रतिविवत्व दोनूं आरोपित हैं. तैसे एकही मुखमें विवत्वप्रति-विवत्वस्तर्ते धर्मीके भेदका भ्रम होवै है. भातिसे प्रतीत जो विवपतिर्विषका भेद तासें उक्त व्यवस्था संभवे है. इसरीतिसें विवरणकारके मतमें अज्ञानमें अतिबिम्ब जीव है औ विंबचेतन ईश्वर है. अज्ञान अनिर्वचनीय है, यातैं अज्ञानसद्भावकालमभी अज्ञानका परमार्थर्से अभाव होनेवें विवन्नतिविवरूप चेतनही परमार्थसें शुद्धचेतन है,यातें ईश्वरभावकी प्राप्तिभी शुद्धहीकी प्राप्तिहै,

अवच्छेदवादीकार आंभासवादका संडन औ स्वमतका निरूपण ॥ २३ ॥ कोई आचार्य यह कहें हैं:-अंतःकाणावच्छित्रचेतन जीव है; औ अंतःकरणसें अवच्छित्रचेतन ईश्चर है; नीरूपचेतनका प्रतिबिम्ब संपवे

नहीं. ययपि कूपतहागादिक जलगत आकाशमें नीलता विशालताके अभाव होनेतें ''नीलं नभः । विशालं नभः" ऐसी प्रतीति होनैहै, यातें विशालता-विशिष्ट औ आरोपितनीलताविशिष्ट आकाशका प्रतिबिम्ब मानना चाहिये. औ आकाशमें रूप है नहीं, यातें नीरूपकाभी प्रतिविम्ब संभवे हैं, तथापि आकाशमेंभी भातिसिद्ध आरोपित नीछरूप है. चेतनमें आरोपित रूपकाभी अभाव होनेतें ताका प्रतिबिम्ब संभवे नहीं,जा पदार्थमें आरोपित वा अना-रोपितरूप होने, ताका प्रतिनिंब होनेहै, सर्वथा रूपरहितका प्रतिनिंब होवै नहीं; औ नीरूपाधिमें तौ सर्वथा प्रतिविंव संभव नहीं. काहेतें ? स्वरूप-वाले दर्पणादिकनमें ही प्रतिबिंब देल्याहै, यातें नीरूप अंतः करणमें वा नीरूप अविद्यामें नीरूपचेतनका प्रतिबिंब संभवे नहीं. औ रूपरहित शब्दका नीरूप आकारामें जैसे प्रतिष्वनिरूप प्रतिवित्र कहेंहैं सोभी असंगत है. का-हेतें ? उक्तरीतिसें आकाश रूपरहित नहीं और आकाशमें जो प्रतिध्वनि होवैहै सो शब्दका प्रतिर्विब नहीं. काहेतें १ जो प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिविक मानै तौ आकाशवृत्ति शब्दका अभाव होवेगा. भेरीदंडादिकनके संयोगतें पार्थिव शब्द होवेहैं, तिस पार्थिवशब्दतें ताके सन्मुखदेशमें पापाणादि अविच्छिन आकाशमें प्रतिध्वनिरूप शब्द होवेहै; तिसप्रतिध्वनिशब्दका पार्थिव शब्द निमित्तकारण है, यातें पार्थिवध्वनिके समानही प्रतिध्वनि होवेहै.जो प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिम्ब मानै तौ प्रतिबिम्बक् अनिर्वचनीय मानेहै, औ विवरणकारके अनुसारी विम्बस्वरूपही प्रतिविम्बक् मानेहैं, इन दोनूं मतमें आकाशका गुण प्रतिष्विन नहीं होवैगा, काहेतें ? व्यावहारिक आकाशका गुण प्रातिभासिक संभवे नहीं यातें अनिवेचनीय प्रतिविम्नवादमें प्रतिष्वनिकृं पार्थिवशब्दका प्रतिबिम्ब मानै तौ आकाशका गुण कहना संभवे नहीं. औ विम्बप्रतिविम्बके अभेदवादमें पार्थिवशब्दका प्रतिविम्बह्सप प्रति-ध्वनिका अपने विवसें अभेद होनेतें पृथिवीका गुण प्रतिध्वनि होवेगा; यातैं प्रतिष्वनिकृं शब्दका प्रतिबिम्ब मानैं तौ किसी प्रकारतें आकाशका गुण प्रति-ध्विन है, यह कथन संभवे नहीं. औ प्रतिध्वनिसें भिन्न शब्द पृथिवी जलः

अग्निवायुके हैं, आकाशमें अन्यपकारका शब्द है नहीं, यातें शब्दरहितही आकाश होवैगा. औ शब्दरहित आकाश है यह मत अशास्त्रीय है. भूत-विवेकमें विचारण्यस्वामीनें यह कह्या है:-कटकटा शब्द पृथिवीका है, चुळचुळ शब्द जलका है, भुक्भुक् शब्द अग्निका है, सी सी शब्द वायुका है, प्रतिब्वनिरूपशब्द आकाराका है, तैसे अन्ययंथकारोंने भी आकाशका गुणही प्रतिध्वनि कह्या है;पातैं शब्दका प्रतिविस्व प्रतिध्वनि नहीं; किन्तुः आकाशका स्वतंत्र शब्द प्रतिध्विन है ताका उपादानकारण आकाश है, औ भेरी आदिकनमें जो पार्थिव ध्वनि होवे है, सो प्रतिध्वनिका निमित्त-कारण है, यातें रूपरहित प्रतिबिम्ब संभवे नहीं. जो प्रतिबिम्बवादी इसरी-तिसें कहैं कुपादिकनके आकाशमें "विशालमाकाशम्" यह प्रतीति होवें है ... औं कूपदेशके आकाशमें विशालता है नहीं, यातें बाह्यदेशस्थ सपरहित विशाल आकाशका कूपजलमें प्रतिविम्ब होनेतें रूपरहित चेतनका प्रतिविम्ब संभवेहैं, तथापि रूपवाछे उपाधिमेंही प्रतिबिम्ब होवेहें. रूपरहित उपाधिमें प्रतिबिम्ब संभवे नहीं. आकाशके प्रतिबिम्बका उपाधि कूपजळ है, तामें रूप है औ अविचा अन्तःकरणादिक रूपरहित हैं. तिनमें चेतनका प्रतिविम्ब संभवे नहीं, यातें अन्तःकरणाविच्छन्नचेतन जीव है औ अन्तःकरणतें अनविखन चेतन ईश्वरहै. अथवा-

अवच्छेदवांदका कथन ॥ २४ ॥ भविषावच्छित्र चेतन जीव है औ मायावाच्छित्र चेतन ईश्वर है, अन्तःकरणसें अवच्छित्रचेतन जीव और अनवच्छित्र-चेतन ईश्वर हैं इस पक्षका खंडन ॥ २५ ॥

ę

अन्तः करणाविच्छिन्नकूं जीव मानै औ अनविच्छिन्नकूं ईश्वर मानै ती निकार कार्रे वाह्य देशस्थ चेतनमें ईश्वरता होवेगी. कार्रेते ? ब्रह्मांडमें अनंत जीवनके अनंत अन्तः करण व्याप्त हैं, यार्ते अनंतकरणानविच्छिन्नचेतनका ब्रह्मांडके मध्यलाम समवै नहीं. जो ब्रह्मांडमें बाह्य देशमें ही ईश्वरका सङ्

भाव मानें तो अंतर्पामिप्रतिपादक वचनमें विरोध होवेगा, "यो विज्ञाने विविद्य विज्ञानमंतरो यमयि।" इसवचनमें विज्ञानपदबोध्य जीवदेशमें ईश्वरका सद्धाव कह्या है, यातें अन्तःकरणमें अनविद्यञ्ज ईश्वर नहीं। किंतु मायाविद्यञ्जचेतनही ईश्वर है औ अन्तःकरणमें अनविद्यञ्च ईश्वर नहीं। किंतु मायाविद्यञ्जचेतनही ईश्वर है औ अन्तःकरणमें अनविद्यञ्च ईश्वर रता मानें तो अन्तःकरणमें मंबंधामावही ईश्वरताकी उपाधि सिद्ध होवे है. औ ईश्वरमें सर्वज्ञतादिक उपाधिकत हैं। अभावद्वप उपाधिमें सर्वज्ञतादिक इम्रीनकी सिद्ध होवे नहीं. औ—

### तृप्तिदीपमें विद्यारण्यस्वामी उक्त अन्तःकरणके सम्बन्ध औ ताके अभावके उपाधिपनेका अभिप्राय ॥ २६॥

विधारण्यस्वामीनें तृप्तिदीपमें यह कह्या है:—जैसें अन्तःकरणका संबन्ध उपाधि है, तैसें अंतःकरणके संबंधका अभावभी उपाधि है. जैसें छोइकी शृंखछासें संचारका निरोध होवें है, तैसें सुवर्णकी शृंखछासें में चारका निरोध होवें है, तैसें सुवर्णकी शृंखछासें मी संचारका निरोध होवें है. इसरीतिसें अन्तःकरणके सम्बन्धरूप भाव उपान्धिं जीवस्वरूपका बोध होवें है, इसरीतिसें विधारण्यस्वामीनें अन्तःकरणराहित्यभी उपाधि कह्या है ताका यह अभित्राय है:—जैसें अन्तःकरणसम्बंधसें जीव-स्वरूपका बोध होवें है, तैसें अन्तःकरणराहित्यभी बसरवरूपका बोध होवें है, तैसें अन्तःकरणराहित्यभी है, यातें विधारण्यस्वामीके बचनतेंभी अभावरूप उपाधिसें ईश्वरमें सर्वज्ञातादिकनकी असिख प्रतीत होवें नहीं.

अवच्छेदवादके भेद पूर्वकताकी समाप्ति ॥ २७ ॥ यातै मायावच्छिन्न चेतनही ईश्वर है, ईश्वरका उपाधि माया सर्व देशमें है, यातै ईश्वरमें अंतर्यामिताभी संभवे है. औ अन्तःकरण अवच्छि-त्रक्षं जीव माने तौ कर्ता भोका चेतनके प्रदेशिक्त होवैंगे; यातैं कृतका राश औ अकृतकी पाति होवैगी. यातैं अविद्यावच्छिन्नचेतनही जीव है,

# जीवेश्वरवृत्तिभयोजनिवृत्ति नि०-प्र०८. (३६१)

अन्तः करणाविच्छन्नेतन जीव नहीं. इसरीतिसें कितने श्रन्थकार अव-च्छेदवादकूं ही मार्नेहें औ प्रतिविंनके प्रतिपादक श्रुतिस्मृतिवचनोंका विरोधपरिहार तिनके श्रंथनमें स्पष्ट है. औ—

सिद्धांतमुक्तावलिआदिक विषे उक्त एक जीव ( दृष्टिसृष्टि ):वादका निरूपण ॥ २८॥

सिद्धांतमुक्तावळीकारादिकनका यह मतहैः— दोहाः—ज्यू अविकृत कोत्यमैं, राधापुत्र प्रतीति॥ चिद्दानंदचन ब्रह्ममैं, जीवभाव तिहुँरीति॥ १॥

सदा असंग नित्यमुक्त चिदानंद ब्रह्ममें कल्पित अविद्यादिकनके संबंधसें प्रतिविधितता तथा अविच्छन्नता संभवे नहीं. जैसे मृगतुष्णाके जलसे पु-रित वंध्यासुतकुळाळने शराशङ्कके दंडसे रचितपटके संवंधसे आकाशमें प्रतिबिंबितता वा अविच्छनता होनै नहीं; किंतु आकाशके समानसत्तानाळे जलपूरित घटतहागादिकनके संबंधसें ही आकाशमें प्रतिविंगितता औ अवच्छिन्नता होवेहै. अविया औ ताका कार्य ब्रह्मचेतनके समानसत्तावाले नहीं किंतु स्वतः संनाशून्य हैं औ बहाकी सत्तार्से सत्तावाछे अविचादिक हैं, यातें शशशृद्धादिकनकी नाई अत्यंत अलीक अविचादिकनतें चेतनका संबंध कथनही संभवे नहीं; विनके संबंधसें प्रतिविविततादिक तौ अत्यंत दरहें यातें सदा एकरस ब्रह्म है, ताके विषे अविच्छिन्नता वा प्रतिविवितता रूप जीवता संभवे नहीं; किंतु कल्पित अज्ञानके कल्पितसंबंधसें ब्रह्ममें विना हुया जीवत्व प्रतीत होवेहै. जैसें अविकारी कुंतीपुत्रमें राधापुत्रताकी प्रतीति भनक्त दुई है, तैसे प्रतिविंवादिक विकारविनाही बसमें जीवत्व भन होवेहैं. औ प्रतिविम्बह्मप वा अवच्छेदह्मप जीवभावकी प्राप्ति होनै नहीं. स्वावि-चासें जीवभावापन्न बहाही प्रपंचका कल्पक होनेतें सर्वज्ञत्वादिक धर्मसहित ईश्वरभी या पक्षमें जीव कल्पित है. जैसें स्वप्नकल्पित राजाकी सेवातें स्वप्नमें फळकी प्राप्ति होते है, तैसें स्वप्नकल्पित ईश्वरभजनतें फळकी प्राप्तिमी

समवैहै, इसरीतिसें अनादि अविद्याके बख्तें स्वकीय ब्रह्ममावके आवरणतें जीवत्व भम होवेहै. "तत्त्वमस्यादि" वाक्यजन्य साक्षात्कारतें जीवत्वभम-की निवृत्ति होवेहे, भमकाख्में भी जीवत्व है नहीं, किंतु नित्यमुक्त चिदानंद स्वह्मप ब्रह्मही है. यह पक्षही माण्यकार वार्तिककारनें वृहदारण्यकेच्याख्यानमें कर्णके दृष्टांतसें प्रतिपादन कियाहै. जैसें कुंतीपुत्रकर्णकुं हीनजातिके सवंधसें निकष्टता भम हुया है, औ अनेकविधतिरस्कारजन्य दुःलका अनुभव करता हुवा स्वतःसिद्ध कुन्तीपुत्रतानिमित्तक उत्कर्षसें प्रच्युत हुयाहै.

कदाचित् एकांतमें सूर्य भगवाननें कह्या "तू राधापुत्र नहीं, किंतु मेरे संबंधतें कुन्तीउदरसें उत्पन्न हुयाहैं" इसप्रकारके सूर्यवचनतें अपनेंमें हीन जातिके भमकूं त्यागिके स्वतःसिख कुंतीपुत्रतानिमित्तक उत्कर्षकूं जानता हुया.तेसें चिदानन्द ब्रह्मभी अनादि अविचाके संबंधसें जीवत्वश्चमकूं प्राप्तहुवा स्वतःसिख ब्रह्मभावका विस्मरण करिके अनेकविध दुःखकुं अनुभव करहै.

कदाचित् अपने अज्ञानतें किल्पतस्वप्न किल्पतअचार्यके तुल्य आचार्यद्वारा महावाक्यश्रवणतें स्वगोचरिवधासें अविधाकी निवृत्ति हुयां नित्य परमानंदका स्वरूप चैतन्यसें अनुभव करेहै. इसरीतिसें बृहदारण्यके व्याख्यानमें भाष्यकारनें औ वार्तिककारनें छिल्याहै. जैसें जीवकी अविधा किल्पतआचार्य वेदोपदेशके हेतु है. तैसें ईश्वरमी स्वप्नकिल्पत राजा-की नाई जीवकिल्पतही भजनतें फलका हेतु है; या मतमें एक जीववाद है; यातें एक जीवकिल्पतही भजनतें फलका हेतु है; या मतमें एक जीववाद है; यातें एक जीवकिल्पत इश्वरमी एकही है, नाना ईश्वरकी आपित नहीं.शुक-वामदेवादिकनकी मुक्तिप्रतिपादक शाखसेंभी स्वप्नकिल्पत नाना पुरुपनकी नाई जीवामासही नानासिख होवें हैं. नानाजीववादकी सिख्दि होवें नहीं जैसें स्वप्नमें एक द्रष्टाकुं नानापुरुष प्रतीत होवें, तिनमें कोई महावनमें उत्य-थगामी हुये व्याघादिजन्य दु:खकुं अनुभव करेहें; कोई राजमार्गमें आहल होयके स्वनगरकुं प्राप्त होवेंहें,तहां वनमें भ्रमण औ स्वनगरकी प्राप्ति स्वप्न इपांकु नहीं किन्तु आमास पुरुपनकूं होवेंहें. तैसें अविधासहित बहारूप जी-वंक्षंपमोक्षकी प्राप्ति नहीं;िकंतु आमासरूप जीवनकुं बन्धमोक्ष प्रतीत होवेंहें. या पश्रमें किसके ज्ञानतें अविधाकी निवृत्तिरूप मोश होवैगा, यह पश्र करें तो तेरे ज्ञानतें होवैगा,यह उत्तर है:—अथवा किसीके ज्ञानतें मोश होवें नहीं, यह उत्तर है.काहेंतें १ या मतमें वंधका अत्यन्त असदाव आत्मामें है. नित्यमुक्त आत्माका मोश होवेगा अथवा हुवा है; यह कथन समवे नहीं. इस अभिपायतें मोश्रप्रतिपादक वाक्यनकूं अर्थवाद कहें, हैं. औ वंध है अध्यर्यत कोई मुक्त हुवा नहीं, आगे पुरुषार्थसें मोश होवेगा,इस अभिपायतें वामदेवादिकनकी मुक्तिप्रतिपादक वाक्यनकूं अर्थवाद नहीं कहाा, काहेतें। जो वंध होतें वामदेवादिकनका मोश्र नहीं हुया तो आगेभी मोश्रकी आशा निष्फछ है; या बुद्धिसें अवणमें प्रवृत्तिकाही अभाव होवेगा, यातें आत्मामें वंधका अत्यंत असदाव है, नित्यमुक्त बहरूष आत्मा है ताका मोश्र संभवे नहीं, यह उत्तामभूमिकारूढ विद्वान्का निश्चय है.

वेदांतसिद्धांतकी नाना प्रक्रियाका तात्पर्थ सकल अद्वैतग्रन्थके तात्पर्यका विषय ॥ २९॥

नित्यमुक्त आत्मस्वरूपके ज्ञानतें दुःखपरिहार औ सुलकी प्राप्तिके निमित्त अनेकिविध कर्तव्य बुक्किन्य क्षेत्रकी निवृत्तिही वेदांत अवणका-फल है, आत्मस्वरूपमें वंधका नाशरूप वा परमानंदकी प्राप्तिरूप मोक्ष बेदांत अवणका फल नहीं. वेदांत अवणतें पूर्वभी आत्मामें वंधका लेश नहीं, तथापि अत्यंत असत् वंधकी प्रतिति होते हैं, यातें भमतेंही वेदांतअवणमें प्रवृत्ति होते हैं, जाकूं वंधमम नहीं होते ताकी प्रवृत्ति होते नहीं. सकल अद्येतशास्त्रका इसपक्षमें ही तात्पर्य है.

जीवईश्वरिविषे सर्वयन्थकारनकी संमितिका एकत्र निर्णय ॥ ३० ॥ इसरीतिसें जीवईश्वरका स्वरूपनिरूपण ग्रंथकारोंनें बहुत विस्तारसें छि- रूपाहै;तहां जीवके स्वरूपमें तो एकत्व अनेकत्वका विवाद है; ओ सर्वमतमें ईश्वर एक है, सर्वज्ञ है, नित्यमुक्त है, ईश्वरमें आवरणका अंगीकार किसी अद्वेतवा- दके ग्रंथमें नहीं. जो ईश्वरमें आवरण कहै, सो वेदांतसंप्रदायसें वहिर्भूत है,

परंतु नाना अज्ञानवादमें जीवाश्रित ब्रह्मविषयक अज्ञानहै, यह वाचस्पितका मत है, तहां जीवके अज्ञानतें किल्पत ईश्वर औ प्रपंच नाना मानें हैं; तथापि जीवके अज्ञानसें किल्पत ईश्वरमी सर्वज्ञही मानें हैं, ईश्वरमें आवरणका अंगीकार नहीं.

विवरणकारकी रीतिसें प्रतिबिंबके स्वरूपका निरूपण ॥ ३१॥

जीवईश्वरके स्वरूपित्रूपणमें प्रतिबिंबका स्वरूप निरूपण करें हैंविवरणकारके मतमें दर्गणादिक उपाधिसें प्रतिहत नेत्रकी रिश्म शीवास्थमुसक्त विषय करें है. जहां द्रष्टासें भिन्नपदार्थकामी दर्गणसें अभिमुखतारूपसंबध होवे, तहां दर्गणसें संबंधी होयके प्रतिहतनेत्रका द्रष्टासें भिन्नभी दर्गणाभिमुंख
पदार्थसें संबंध होयके स्वस्थानमें ही ताका साक्षात्कार होवे है. जहां
अनेक पदार्थ दर्गणके अभिमुंख होवें तहां प्रतिहत नेत्रसें अनेकपदार्थनका
साक्षात्कार होवेहै, दर्गणाभिमुख जो उद्भूतरूपवाच होवे तामें प्रतिहत नेत्रजन्य साक्षात्कारकी योग्यता है, यातें दर्गणाभिमुख पदार्थके सन्मुख नेत्रकी
वृत्ति जावे है. स्दगोछकमेंही नेत्रकी वृत्ति आवे, यह नियम नहीं, इसरीतिसें
विवरणकारके मतमें शीवास्थमुखकाही साक्षात्कार होवेहै, परंतु पूर्वाभिमुख
ग्रीवास्थ मुखमें प्रत्यह्मुखत्व दर्गणस्थत्व स्वभिन्नत्व भग होवेहै, यातें दर्गणों
पूर्वाभिमुख प्रतिबंध है औ मेरे मुखसें भिन्न है ऐसा व्यवहार होवेहै.

या पक्षमें यह शंका है:—जो विवसूत मुसादिकनकाही प्रतिहत नेत्रसें साक्षात्कार होवे तो सूर्यके प्रकाशतें नेत्रका प्रतिरोध होवे, पातें जलसें प्रतिहत नेत्रसें सूर्यतें मिन्नताके प्रतिहत नेत्रसें सूर्यतें मिन्नताके प्रतिहित नेत्रसें सूर्यतें मिन्नताके प्रतिविवकी उत्पत्ति माननी चाहिये. औ विवके साक्षात्कारके अर्थ उपाधिसें संबंधी होयके नेत्रकी रिमकी प्रतिहति मानें तो जलके अंतर्गत सिकताका साक्षात्कार नहीं हुया चाहिये. इन दोतं शंकाके ये समाधान हैं:—केवल नेत्रका आकाशस्थ सूर्यके प्रकाशतें अवरोध होवे है, औ जलादिक उपाधिसें प्रतिहत नेत्रका सूर्यप्रकाशतें अवरोध

होंवे नहीं. तैसें कोई नेत्ररिभजलमें प्रविष्ट होयके तिसके अंतर्गत सिकताकूं विषय करेहै. तिसी नेत्रकी अन्य रिश्म प्रतिहत होयके विवकूं विषय करेहैं; यह दृष्टके अनुसार कल्पना है, यातैं विवसें भिन्न प्रतिविव नहीं; यह ही विवरणकारका मत है.

विद्यारण्यस्वामीके औ विवरणकारके मतकी विलक्षणता ॥ ३२॥

विद्यारण्यस्वामी आदिकोंनैं पारमार्थिक व्यावहारिक, प्रातिभासिक भेदसैं त्रिविध जीव कह्याहै,व्यावहारिक अंतःकरणमैं प्रतिविवकं व्यावहा-रिक जीव कहेंहैं,स्वप्न अवस्थाके पातिभासिक अंतःकरणमें प्रतिविवक् प्रातिभासिक जीव कहैं हैं, विवरणकारकी रीतिसें विस्वसें पृथक प्रति-विंबके अभावतें जीवके तीनि भेद संभवें नहीं; यातें त्रिविध जीववादके अनुसारी विंबत्रतिविंबका भेद मानें हैं; तिनके मतमें दर्गणादिक उपाधिमें अनिर्वचनीयप्रतिविंवकी उत्पत्ति होत्रेहै, प्रतिविंवका अधिष्ठान दर्गणादिक हैं, औ विंवका सन्निधान निमित्तकारण है. यद्यपि निमित्तकारणके अभा-वतें कार्यका अभाव होवै नहीं, औ विम्बके अवसरणतें प्रतिविंबका अभाव होवें हैं; तथापि निमित्तकारणके दो मेद हैं. कोई तौ कार्यतें अन्यवहित पूर्वकालवृत्ति निमित्तकारण होवैहै, कोई कार्यकालवृत्ति निमित्तकारण होवेहै. घटादिकनके दंडकुळाळादिक निमित्तकारण हैं, सो कार्यतें पूर्वकाळ वृत्ति चाहिये. घटादिकनकी सत्ता हुयां तिनकी अपेक्षा नहीं, तैसे प्रत्यक्ष-ज्ञानमें स्वविषय नियित्तकारण है; वहां विषयकी सत्ता ज्ञानकालमें अपे-क्षित है, विनाशाभिमुख घटसें नेत्रका संयोग हुयां भी घटका साक्षात्कार होदै नहीं, यातें ज्ञानकाळमें वर्तमान घटादिकहीं अपने साक्षात्कारके निमि-त्रकारण हैं; औ दूरस्थ नानापदार्थनमें एकत्व भ्रम होवेहै, मंदांधकारस्थ रज्जुमें सर्पभम होवेहैं, यातैं एकत्र भमका निमित्तकारण दूरस्थत्वदोष है रज्जुमें सर्पभवका निमित्तकारण मन्दांधकारहै. दूरस्थत्व औ मन्दांध-कारका अभाव हुयां एकत्वभम औं सर्वभमका अभाव होनेतें कार्यकालमें

वर्तमान दूरस्थत्व औ मंदांषकार, उक्त दिविध अध्यासके निमित्तकारण हैं. तिसरीतिसें विंवका सिन्नधानमी कार्यकालमें वर्तमानही प्रतिविम्ब अध्यासका हेतु होनेतें विंवके अपसरणतें प्रतिविम्बका अभाव संभवे हैं, यार्तें सिन्निहित विम्ब तों प्रतिविंवका निमित्तकारण है. अमका अधिष्ठानहीं उपादानकारण कहियेहैं, यातें प्रतिविम्बके उपादानकारण दर्पणादिक हैं. औ विवरणकारके मतमें प्रतिविम्बका स्वरूप तो विम्बसें मिन्न नहीं परंतु दर्पणस्थत्व विपरीतदेशामिमुस्तत्व विम्बभिन्नत्व धर्मकी उत्पत्ति ग्री-बास्य मुखमें होवेहै, सोभी तीनूं धर्म अनिर्वचनीय हैं. निमित्तकारण तिनका अधिष्ठानरूप उपादानकारण त्रीवास्थमुख है, सिन्निहित दर्पणादिक हैं, इसरीतिसें चेतनके प्रतिविंववादमें दो मत हैं. विवरणकारके मतमें प्रतिविम्बका विम्बसें अभेद होनेतें प्रतिविम्बका स्वरूप सत्य है औ विधारण्यस्वामी आदिकनके मतमें दर्पणादिकनमें अनिर्वचनीयमुखाभासकी उत्पत्ति होवे हैं. याकूंही आभासवाद कहें हैं. विवरणउक्तपक्षकुं प्रति-विम्बवाद कहें हैं. दोनूं पक्षनका परस्पर खंडन औ स्वपक्षका मंडन वृद्धसम्भ्यनें स्पष्ट है. विस्तारमयतें लिख्या नहीं.

दोत्ंके पक्षनकी उपादेयता ॥ ३३ ॥

मतिविम्बवादमें अथवा आभासवादमें आग्रह नहीं, चेतनमें संसारधर्मका संभव नहीं औं जीव ईशका परस्पर भेद नहीं, इस अर्थके बोधके अर्थ अनेक रीति कही हैं, जिसपक्षसें असंग ब्रह्मात्मबोध होवे, सोई यक्ष आदरणीय है.

बिम्बप्रतिर्विबके अभेद पक्षकी रीतिकी अभेदके बीधनमें सुगमता॥ ३४॥

7

तथापि विम्यप्रतिविम्यके अभेदपक्षकी रीतिसे असंगनसात्मवोध अना-यासर्ते होते है. काहेतें १ दर्पणादिकनमें मुखादिकनका छौकिक प्रतिविम्य होते है, तहांभी विम्यका स्वरूप ती सदा एकरस है, उपाधिके सन्निधा- नतें विवप्तिविन्वका भेदभम होते है, तैसें ब्रह्म चेतन तो सदा एकरस है. अज्ञानादिक उपाधिक संवंधतें जीवधाव ईशमावकी प्रतीतिहर भ्रम होते हैं. इसरीतिसें असंगचेतनमें जीवईशमेदका सर्वथा अभाव है. जीवत्व ईश्वरत्व धर्म तो परस्पर भिन्न कल्पित हैं औ परस्पर भिन्नधर्मी कल्पिभी नहीं; यातें विवप्तिविवेवका अभेदवाद अद्भैतमतके अत्यंत अनुकुछ है.

#### प्रतिबिंबविषै विचार

आभासवाद औ प्रतिबिंबवादसें किंचिद्धद ॥ ३५॥

आभासवादमें जैसे अनिर्वचनीय प्रतिविंब है, ताका अधिष्ठान दर्पणा-दिक उपाधि है, तैसे विवरणोक्त प्रतिविंबवादमेंभी दर्पणस्थत्वविपरीतदेशा-भिमुखत्वादिक धर्म अनिर्वचनीय हैं. तिनका अधिष्ठान मुखादिक विंब हैं, यातें दोनुं पक्षनमें अनिर्वचनीयका परिणामी उपादान अज्ञान कह्या चाहिये.

### प्रतिबिंबकी छायारूपताका निषेध ॥ ३६ ॥

भी कोई मन्यकार छायाकूं प्रतिविंच मानें हैं सो संभव नहीं. काहतें ? शरीरवृक्षादिकनतें जितने देशमें आछोकका अवरोध होवे,उतने देशमें आछोकका अवरोध होवे,उतने देशमें आछोककार्या अंधकार उपने हैं, तिस अंधकारकूं छाया कहेंहें. अंधकारका नीछक्ष होनेतें छायाकामी नियमतें नीछक्ष होवेहे. औ स्फटिक मौकिकका प्रतिविम्च भेत होवेहे. सुवर्णका प्रतिविम्च पीतक्ष्यवाछा होवेहे, रक्षमाणिक्यके प्रतिविम्चमें रक्ष्य होवेहे. अतिविम्बकूं छायाक्ष्य माने तो सक्छ प्रतिविम्चनका नीछक्ष चाहिये. यातें छायाक्ष्य प्रतिविम्च नहीं. प्रतिविम्बक्ते विंबसें भिन्न व्यावहारिक इव्यक्ष्यताका निषेध ॥३७॥

और जो कोई इसरीतिसें कहै:—यग्रापि अंपकारस्वरूप छायासें प्रति-विम्वका भेद है, तथापि मीमांसाके मतमें जैसें आछोकाभावकूं अंधकार नहीं मानैहैं, किन्तु आछोकविरोधी भावरूप अंधकार है, तामें किया होनेतें औ नीछरूप होनेतें अंधकार द्रव्य है, किया औ गुण द्रव्यमेंही होनैहेंं.

जैसे दशपद्रव्य अंधकार है, तैसे प्रतिविम्बभी पृथिवी जलादिकन-तें भिन्नद्रव्य है. इसरीतिसें प्रतिबिम्बकूं स्वतंत्र द्रव्य मानें ताकूं यह पूछ्या चाहिये:-सो प्रतिबिम्ब नित्यद्रव्य है अथवा अनित्यद्रव्य है ? जो नित्यद्रव्य होवे तो आकाशादिकनकी नाई उत्पत्तिनाशहीन होनेतें प्रतिबिम्बके उत्पत्ति नारा प्रतीत नहीं हूचे चाहियें ? यातें प्रतिबिम्बकूं अनित्यद्रव्य कहै तो उपादा-नके देशमें कार्य इन्य रहैहै, यातें प्रतिबिम्बके उपादानकारण दर्पणादिकही माननें होवेंगे औ दर्पणादिकनकूं प्रतिविवकी उपादानता संभवें नहीं. का-हते १ दर्गणादिक उपादानमें जो प्रतिबिम्बरूप द्रव्यका सद्राव माने ताकूं यह पूछचा चाहिये:-प्रतिविवर्भें जो रूप और हस्वदीर्घादिक परिणामस्वरूप-गुण, तथापि बिम्बसे विपरीताभिमुखत्वादिक धर्म, औ हस्तपादादिक अव-यव जो प्रतिबिम्बमें प्रतीत होवैहैं; सो प्रतिबिम्बमें व्यावहारिक हैं अथवा नहीं हैं ? किंतु मिथ्या प्रतीत होवैंहैं ? जो रूप परिमाणादिकनका प्रतिविम्बमें व्याव-हारिक अभाव मानें औ प्रतिविन्वके रूपादिकनकूं प्रातिभासिक मानें तौ व्यावहारिक इव्यस्वस्त्र प्रतिविम्बका अंगीकार निष्फल है. औ प्रतिवि-म्बके क्रपपरिमाणादिकनकुं व्यावहारिक मानें तौ अल्पपरिमाणवाळे दर्पणर्में महापारमाणवाछे अनेक प्रतिबिम्बनकी उत्पत्ति संभवे नहीं. औ प्रतिबिम्ब-मिथ्यात्वमें तौ शरीरके मध्यसंकुचितदेशमें स्वप्नके मिथ्याहस्ती आदिकनकी उत्पत्ति होनेतें उक्त दोषका संभव नहीं. तैसें प्रतिविंबकं व्यावहारिक विवय क्हैं तौ एकविधरूपवाले दर्पणमें दर्पणके समानरूपवाले प्रतिबिम्बकी ही उत्पत्ति हुई चाहिये औ अनेकविधस्तपवाळे अनेक प्रतिबिम्बनकी एक दर्पण्में उत्पत्ति होवेहै. एक रूपवाले उपादानसें अनेकविधरूपवाले अनेक उपादेयकी उत्पत्ति होनै नहीं, औ दर्पणके मध्य वा दर्पणके अतिसमीप अन्यपदार्थी कोई प्रतीत होने नहीं, जासें अनेकृविधरूपवाले प्रतिबिम्ननकी उत्पत्ति संभवे, यातें व्यावहारिक इव्यरूप कहना प्रतिबिम्बकूं संभवे नहीं. किंवा दर्पणके अतिसमीप और तौ कोई प्रतिनिंचका उपादान दीखे नहीं, दर्पणही

उपादान मानना होवेगा सो संभवे नहीं, काहेतें १ सघन अवयवसहित पूर्व-की नाई अविकारी भतीत होनेतें दर्पणमें निम्न उन्नत हनु नासिकादिक अनेकविध अवयववाले इन्यांतर भतिविम्बकी उत्पत्ति कहना सर्वथा युक्ति-हीन है, यातें विम्बसें पृथक् व्यावहारिक इन्यस्वरूप भतिबिम्ब है, यह पक्षभी छायावादकी नाई असंगत है.

आभासनाद औ प्रतिबिम्बनादकी युक्तिसहितता कहिके दोनूं पक्षनमें अज्ञानकी डपादानता ॥ ३८ ॥

इसरीतिसँ सिन्नहित दर्भणादिकनतें मुखादिक अधिष्ठान्में प्रतिबिम्ब-त्वादिक अनिर्वचनीय धर्म उपजे है अथशा सिन्नहित मुखादिकनतें दर्भणादिक अधिष्ठानमें अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब उपजेहै १ यह दोही पक्ष गुक्तिसहित हैं; यातें अनिर्वचनीय धर्मका वा अनिर्वचनीय प्रतिबिम्बका उपदानकारण कह्या चाहिये.

मूलाज्ञानकूं वा तूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्ब वा ताके धर्मनकी उपादानताके असंभवकी शंका ॥ ३९ ॥

तहां जगत्का साधारण कारण मूलाझानही प्रतिविम्बत्वादिक धर्मनका वा धर्मीका उपादानकारण कहें तो आकाशादिकनकी नाई मूलाझानके कार्य होनेतें प्रतिविम्बत्वादिक धर्म वा धर्मी प्रतिविवमी सत्य हुये चाहियें औ उक्त रीतिसें अनिर्वचनीय मानेहें, यातें मुलाझानकं अनिर्वचनीयकी उपादानता संभवेनहीं, तैसें विवरणकारके मतमें मुखाविच्छन्न चेतनस्य अझानकं प्रतिविवत्वादि धर्मनका उपादान मानें, औ विधारण्यस्वामी आदिकनके मतमें धर्मणाविच्छन्न चेतनस्य अझानकं प्रतिविवका उपादान मानें तो अवस्था अझानके कार्यकं अनिर्वचनीयता होनेतें सत्यताकी आपित्त तो ययपि नहीं है, तथापि अधिष्ठानझानसें अनिर्वचनीयकी निवृत्ति होवेहें, औ प्रतिविवाद्यासका अधिष्ठान उक्तरितसें मुखाविच्छन्न चेतन वा दर्पणाविच्छन्न चेतन हैं, औ मुखका झान वा दर्पणका झानहीं अधिष्ठानका झान हैं, विसर्वे उत्तर

कालमेंभी प्रतिविंगकी प्रतीति सर्वके अनुभवसिद्ध है; यातें मुखाविच्छन्न चेतनका वा दर्पणाविच्छन्नचेतनका आवरक अवस्थाज्ञानभी प्रतिविंगाच्यासका उपादान संभवे नहीं.

उक्त शंकाका कोईक ग्रंथकारकी रीतिसें समाधान ॥ ४०॥
या स्थानमें कोई ग्रंथकार इसरीतिसें समाधान करें हैं:—य्यपि शुक्ति-रजतादिक अध्यासमें अधिष्ठानके विशेष ज्ञानतें आवरणशक्ति औ विशेष-शिक रूप अज्ञानके दोनूं अंशनकी निवृत्ति होवेहैं, तथापि अनुभवके अनु-सारतें प्रतिबिंबाध्यासके अधिष्ठानज्ञानतें अज्ञानके आवरणशक्तिअंशकी ही निवृत्ति होवेहें, यातें अधिष्ठानज्ञानतें आवरणशक्तिर अंशकी निवृत्ति हुयेभी प्रतिबिंबाध्यासके औ तिनका ज्ञानक्षप विशेषका हेतु अज्ञानका अंश रहनेतें अधिष्ठानज्ञानतें उत्तरकालमें भी प्रतिबिंक्वादिक प्रतीत होवेंहें; यातें उपाधिअविश्ला चेतनस्थ तूलाज्ञानका कार्य प्रतिबिंबाध्यास है यह पक्ष संभवे है.

उक्त शंकाका अन्ययंथकारोंकी रीतिसे समाधान ॥ ११ ॥

अन्य पंथकारोंका यह मत है—दर्गणदिकनका उपादान मूळाज्ञान हीं अतिबिम्बाध्यासका उपादान है, यातें दर्गणादिकनके ज्ञान हुयेंभी प्रतिबिम्ब की प्रतिति होवेहै. ब्रह्मके ज्ञानतें ब्रह्मचेतनके आवरक अज्ञानकी औ ताके कार्यकी निवृत्ति होवेहै दर्गणादिकनके ज्ञानतें दर्गणादिक अविच्छन्न चेतनके आवरक अज्ञानकी निवृत्ति ह्येंभी ब्रह्मस्वरूप आवरक अज्ञानकी निवृत्ति होवे नहीं. ब्रह्मात्मस्वरूप आवरक अज्ञानकी निवृत्ति होवे नहीं. ब्रह्मात्मस्वरूप आच्छादक अज्ञानकू मुळाज्ञान कहें हैं, उपाधिअविच्छन्नचेतनके आच्छादक अज्ञानकू अवस्थाज्ञान कहें हैं, ताहीकू तुळाज्ञान कहें हैं, मूळाज्ञानतों तूळाज्ञानका भेद है वा अन्यदेशेत

मूलाज्ञान औ तूलाज्ञानके भेदिविषे किंचित विचार ॥ ४२ ॥ ययपि मूलाज्ञानकू प्रतिबिम्बाध्यासकी जपादानता मानैं तौ दर्पणादिकन की नाई व्यावहारिकही प्रतिविन्वादिकभी हुये चाहियें, औ बह्मज्ञानसें विन्नाही प्रतिविन्वतादिक धर्मनमें तथा प्रतिविन्वमें मिथ्यात्व बुद्धि होनेतें प्राति-भासिक हैं. मूलाज्ञानकं उक्त अध्यासकी उपादानता मानें तो प्रातिभासिक ता संभव नहीं, तथापि बह्मज्ञानसें निवर्तनीय अज्ञानका कार्य ज्ञावहारिक है, औ बह्मज्ञानसें विनाही निवर्तनीय अज्ञानका कार्य प्रातिभासिक है. इसरीतिसें व्यावहारिक प्रातिभासिकका भेद कहै तो उक्त शंका होवेहै. औ अज्ञानसें अतिरिक्त दोषजन्य नहीं होवें, किंतु केवल अज्ञानजन्य होवे ताकूं ज्ञावहारिक कहेंहें. अज्ञानसें अतिरिक्त दोषजन्य नहीं होवें, किंतु केवल अज्ञानजन्य होवे ताकूं ज्ञावहारिक कहेंहें. अज्ञानसें अतिरिक्त दोषजन्य होवे ताकुं प्रातिमासिक कहेंहें. इसरीतिसें व्यावहारिक प्रातिमासिकका भेद कहे उक्त शंका संभव नहीं.काहेतें? दर्पणादिक उपाधिसें मुखादिकनका संबन्ध हुयें ब्रह्मचेद-नस्थ मूलाज्ञानका प्रतिविन्वत्वादिक धर्महर्प वा प्रतिविन्वत्वादिक धर्मी-रूप पारिणाम होवेहै. औ दोनूं पक्षमें अधिष्ठान ब्रह्मचेतन है.

आभासवाद औ प्रतिविंबवादमें धर्मी वा धर्मके अध्यासकी ज्दर्यात्तका उपादान तृलाज्ञानकूं मानिके अधिष्ठानका भेद ४३॥

पूर्व जो कहा। है: —िवचारण्यस्वामीक यतमें प्रतिनिम्बकी उत्पत्ति माने तो न्दर्भणादिक अविच्छन्नचेतन अधिष्ठान है, औ दर्भणादिक अविच्छन्नचेत- नस्थ अज्ञान उपादान है. तैसे विवरणकारके यतसे प्रतिविग्न्यत्वादिक धर्मनकी ही उत्पत्ति माने विम्बाविच्छन्नचेतन अधिष्ठान है औ विवाविच्छन्नचेतन अधिष्ठान है औ विवाविच्छन्नचेतनस्थ अज्ञान उपादान है, इस्रीतिसे धर्माध्यासपक्ष औ धर्माअध्यास पक्षमें अधिष्ठानका औ उपादानका मेद है, सो अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्या- सकी उपादानता मानिक कहा। है.

दोतूं पक्षनमें मूलाज्ञानकी उपादानता मानें तौ अधिष्ठानका भेद और मूलाज्ञानकू उक्त अध्यासके उपादानताकी योग्यता ॥ ४४ ॥ मूलाज्ञानकूं उपादानता मानें तौ दोनूं मतनमें अधिष्ठानका भेद संमदे नहीं औ मूळाज्ञानकृंही उक्त अध्यासकी उपादानता माननी चाहिये. काहेतें? अवस्थाज्ञानकृं उक्त अध्यासकी उपादानता मानें तौ दर्पणादिकनके ज्ञानतें वा मुखादिकनके ज्ञानतें अज्ञानकी आवरणशक्त्यंशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपशक्त्यंशकी स्थित मानें तौ बह्मज्ञानमें बह्मस्वरूपका आवरक मूळा-ज्ञानांशही नष्ट होवैगा; तैमें शुक्त्यादिकनके ज्ञानमें शुक्त्याद्यविष्ठनचे-तनका आवरक तूळाज्ञानांशही नष्ट होवैगा औ व्यावहारिकप्रातिभासिक विक्षेपका हेतु द्विषिध अज्ञानांशके शेष रहनेतें विदेहकैवल्यमेंभी व्यावहारिकप्रातिभासिक विक्षेपके सद्भावतें सर्व संसारका अनुच्छेद होवैगा, यातें आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपहेतु अज्ञानांशका शेष कहना संभवे नहीं.

## न्द्रलाज्ञानकं प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानताके वादीका मत ॥ ४५ ॥

औ तुलाज्ञानकूं प्रतिविवाध्यासकी उपादानता नादी ऐसें कहै:—आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपहेतु अज्ञानांशका शेष स्वाभाविक नहीं है, किंतु विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्तिका प्रतिवंधक होवै तहां विक्षेप हेतु अज्ञानांशका शेष रहेहै. बल्लज्ञानसें आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां भी विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति निवृत्ति सिवंधक प्रारब्धकमें रहे, उतने काल विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति होवे है परंतु इतना भेद है:—आव-रकअञ्चानांशकी निवृत्ति तो महावाक्यजन्य अंतःकरणकी प्रमाहण वृत्तिसें होवे है. प्रारब्धकर्यो निवृत्ति तो महावाक्यजन्य अंतःकरणकी प्रमाहण वृत्तिसें होवे है. प्रारब्धकर्यो कितने वर्ष जीवे तवपर्यंत पूर्ववृत्ति तो रहे नहीं औ विक्षेपनिवृत्तिके अर्थ मरणके अव्यवहित पूर्व कालमें महावाक्यविचारका विद्वानकूं विधान नहीं औ मरण मूर्च्छाकालमें महावाक्य विचारका संभवभी नहीं; यातें विक्षेपशक्तिके नाशका हेतु तत्त्वज्ञान है.

जैसे मूळाज्ञानकी विक्षेपशक्तिकी निवृत्तिमें प्रतिबंधक प्रारब्धकमें है, तैसे प्रतिविवाध्यासमें विक्षेपशक्तिकी निवृत्तिमें सुखादिकविवासें दर्पणादिक उपाधिका संबंधही प्रतिवंधक है, ताके सद्धावमें आवरणांशकी निवृत्ति हुयांभी प्रतिविवादिक विक्षेपकी निवृत्ति होवे नहीं. विवउपाधिका संबंधक कर्ष प्रतिबन्धककी निवृत्ति हुयां विक्षेपकी निवृत्ति होवे है. शुक्तिरजतादिक अध्यास होवे तहां आवरणके नाशतें अनंतर विक्षेपकी निवृत्तिमें प्रतिबंधक के अभावतें विक्षेप शेप रहे नहीं. इसरीतितें विक्षेपनिवृत्तिमें प्रतिबन्धका भावसहित अधिधानज्ञानकूं हेतुंता होनेतें औ मोक्षदशामें प्रारब्धकप प्रतिबन्धकके अभावतें संसारका उपलंभ संभवे नहीं, यातें आवरणशक्तिके नाशतें उत्तरभी विक्षेपशिकका सद्धाव मानें तो उक्त दोषके अभावतें अव-स्थाज्ञानकूं भी प्रतिविवाध्यासकी उपादानता मानना उचित है.

## उक्तमतके निषेषपूर्वक मूलाज्ञानकूंही प्रतिबिंबा-ध्यासकी डपादानता ॥ ४६ ॥

यह कथनभी अगुक्त है, काहेतें ? जहां देवदत्तके मुखका औ दर्गणा-दिक उपाधिका यज्ञदत्तकूं यथार्थ साक्षात्कार होवै, तिसतें उत्तरकाल्में भी देवदत्तमुखका दर्गण्सें संबंध हुयां यज्ञदत्तकूं देवदत्तमुखकें प्रतिविवदादिक धर्मनका अध्यास विवरणके मतमें होवेहै, तैसें विधारण्यस्वामीके मतमें देव-दत्तमुखके प्रतिविवका अध्यास दर्गणमें होवेहै सो नहीं हुया चाहिये.काहेतें ? उक्त अध्यासकी निवृत्तिमें विवउपाधिका संबंधही प्रतिवन्धक है, मुख वा दर्गणरूप अधिष्ठानके ज्ञानकालमें तिस प्रतिवंधकका अभाव होनेतें प्रतिबंध-कका अभावसहित अधिष्ठान होवे है. विवरणकारके मतमें "देवदत्तमुखे दर्प-णस्थत्वं प्रत्यक्नुमुखत्वादिकं नास्ति" ऐसा ज्ञान अध्यासका विरोधी है. औ विधारण्यस्वामीके मतमें "दर्गणे देवदत्तमुखं नास्ति" ऐसा ज्ञान उक्त अध्या-सका विरोधी है. काहेतें? दोनूं मतनमें कमतैं "देवदत्तमुखं दर्पणस्थत्वं प्रत्यद्द-मुखत्वं दर्पणे देवदत्तमुखम्" इसरीतिसें अध्यासके आकारका मेद है. ताकी हेतु विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानअंशकीमी निवृत्ति हुईहै, यातें उपादानके अभावतें उक्त स्थलमें यज्ञदत्तक् देवदत्तमुखका प्रतिविवसम नहीं हुया चाहिये औ बहाचेतनस्थ मूलाज्ञानकूंही प्रतिविम्बाध्यासकी उपादानता मानें तो उक्त उदाहरणमें देवदत्तके मुखका औ दर्पणका ज्ञान हुयेंमी बहारूप अधिष्ठानज्ञानके अभावतें उपादानके सद्भावतें उक्त अध्यास संभवें है. यातें मूलाज्ञानही प्रतिबिम्बाध्यासका उपादान है यह पश्चहीं समीचीन है.

मुलाज्ञानकी उपादानताके पक्षमें शङ्का ॥ ४७ ॥

परंतु या पश्चमें यह शंका है:— ज्ञह्मचेतनस्य मूळाज्ञानक प्रितिबंबाध्यासकी उपादानता मानें तो ब्रह्मज्ञानमें विना प्रतिबिम्बन्नमकी निवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतें ? अधिष्ठानके यथार्थज्ञानतें अज्ञानकी निवृत्ति हात्रहारा भमकी निवृत्ति होवेहे. औ प्रतिबिम्बाध्यासका अधिष्ठान उक्त पश्चमें ब्रह्मचेतन है, दर्पणाविच्छन्न चेतन वा मुखाविच्छन्न चेतन अधिष्ठान नहीं मुखदर्पणादिज्ञानतें मूळाज्ञानकी निवृत्ति मानें तो उपादानके नाशतें मुखदर्पणादिक व्यावहारिक पदार्थनकाभी अभाव हुया चाहिये; यातें मूळाज्ञानकं ज्ञानकं उपादानता मानें तो मुखादिकनतें विम्बउपाधिके वियोगकाळमें प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति संभवे नहीं.

#### **उक्त** शंकाका समाघान ॥ ४८ ॥

या शंकाका यह समाधान है:—आवरण शक्ति औ विक्षेपशक्तिके भेदतें दो अंशवाला अज्ञान है. प्रतिचन्धकरहित अधिष्ठानज्ञानतें अशेष अज्ञानकी निवृत्ति होवे है. प्रारुध कर्म प्रतिबंधक होतें ब्रह्मस्प अधिष्ठानज्ञान हुयें भी विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति होवे नहीं, औं घटादिक अनात्मपदार्थगोचर ज्ञान होवे तिनतें अज्ञानकी निवृत्ति तो होवे नहीं परंतु जितनेकाल घटादिकनका रफुरण रहे उतनेकाल अन्धका-रमें आवृत गृहके एकदेशमें प्रभामकाशतें अंधकारके संकोचकीनांई अज्ञान-

जन्य आवरणका संकोच होते हैं, तैसें मुखदर्गणादिकनके साक्षात्कारतें बसके आच्छादक मूळाज्ञानकी निवृत्ति तो ययि नहीं होते है, तथापि अज्ञानजन्यप्रतिबिम्बाध्यासक्ष्य विश्लेषका मुखदर्गणादिज्ञानतें उपादानमें विळयक्ष संकोच होते है. उपादानमें विळयक्ष संकोच होते है. उपादानमें विळयक्ष संकोच होते है. उपादानमें विळयक्ष संकोच निवृत्तिविना स्था कहें हैं. इसरीतिसें अधिष्ठानज्ञानके अभावतें अज्ञानकी निवृत्तिविना प्रतिबिम्बाध्यासकी बाधक्ष निवृत्तिका ययिष संभव नहीं है, तथापि मुख-दर्गणादिकनके ज्ञानतें प्रतिबन्धकका अभाव हुयां कार्यका उपादानमें विळयक्ष निवृत्ति होते है.

एकदेशीकी रीतिसें बाधका लक्षण ॥ ४९ ॥

इसरीतिसें संसारदशामें प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवें नहीं; यह कोई एकदेशी मानें हैं. या मतमें अभावनिश्वयंकू बाध नहीं कहें हैं. काहतें ? 'मुखे दपंणस्थत्वं नास्ति, दपंण मुखं नास्ति'' इसरीतिसें विवरणकार विचारण्यस्वामीके मतभेदसें उभयविध अध्यासका अभावनिश्वय सर्व अविदानकेभी अनुभवसिन्ध है. ताका संसारदशामें अभाव कहना संमवे नहीं यातें बह्मज्ञानिना प्रतिबिम्बाध्यासका बाध नहीं माने ताके मतमें केवल अधिष्ठानशेषकुं बाध कहें हैं. प्रतिबिम्बाध्यासका अभावनिश्वय उक्तरितिसें हुयांभी संसारदशामें अज्ञानकी सत्ता होनेतें केवल अधिष्ठान शेष्म नहीं है, किन्तु अज्ञानविशिष्ट अधिष्ठान है. इसरीतिसें प्रतिबन्धकरहितः मुखदर्पणादिक साक्षात्कारतें अधिष्ठानज्ञानिना बाधक्त अज्ञानिवृत्तिका अभाव हुयांभी अपने उपादानमें विलयक्त कार्यका संकोच होवेह उपादान नहारों कार्यकी स्थितकुंही सुक्सावस्था कहें हैं.

बहुत ग्रंथकारनकी रीतिसें बाधका लक्षण औ त्रसज्ञानवि-नाप्रतिबिंबाध्यासके बाघकी सिद्धि ॥ ६० ॥

बहुत बन्धकारोंके मतमें बहाज्ञानसें विना मूलाज्ञानके नाशविनाभी मूला-ज्ञानजन्य प्रतिबिम्बाध्यासका वाथ होवैहै, यह तिनका अभिपाय है. मिथ्यात्वनिश्वय वा अभावनिश्वय नाध कहिये हैं; यह सर्व यंथनका निष्कर्ष है. बहुत स्थानमें मिध्यात्वनिश्वयभी अभावनिश्वय पदार्थ होवै, त्तहां अधिष्ठानमात्र शेष रहेहैं; अज्ञान शेष रहे नहीं. इस अभिप्रायतें किसी ग्रंथकारने अधिष्ठानमात्रका शेषही नाधका स्वरूप कह्या है; औ अधिष्ठानमात्रका रोष बाधका लक्षण नहीं.जो बाधका यही लक्षण होने तौ स्फटिकमें छोहित्यभ्रमादिक सोपाधिक अध्यास होवै, तहां अधिष्ठानज्ञानसैं उत्तरकारुमेंनी जपाकुसुम औ स्फटिकका परस्परसंबन्धरूप प्रतिबन्धक होनेतें छोहित्यअध्यासकी निवृत्ति नहीं होने है. तैसें विद्वानकुं प्रारब्धकर्म प्रतिबन्धक होनेतें शरीरादिकनकी निवृत्ति नहीं होने है, यातें अज्ञानकार्य-विशिष्ट अधिष्ठान दोनूं स्थानमें होनेतें केवल अधिष्ठानशेषके अभावतें बाधव्यवहार नहीं हुया चाहिये. औ श्वेत स्फटिकके साक्षात्कारतें छौहित्य-अध्यासका बाथ होवेहै. बससाक्षात्कारतें जीवन्मुक्त विद्वावर्क् संसारका वाध होवेहैं, इसरीतिसें विक्षेपसहित अधिष्टानमें वाधव्यवहार सकल पंथकारोंनें लिल्याहै, तहां अध्यस्त पदार्थमें मिथ्यात्वनिश्वय वा ताका आभावनिश्वयही बाधका स्वरूप संभवे है, औ प्रतिबन्धकरहित मुखदर्भणादिकनके ज्ञानतैं मुंखमैं प्रतिविवत्वादिक धर्मनका तथा द्र्पणमें प्रतिविम्वादिक धर्मीका मिथ्यात्वनिध्य होवैहै, तैसें अभावनिध्यय होवेहै, यातें बसज्ञानसें विना प्रतिविम्बाध्यासका बाध होने नहीं, यह कथन अयुक्त है,

सुखद्र्पणादि अधिष्ठानके ज्ञानकूं प्रतिविम्बाध्यासकी निवृत्तिकी हेतुता ॥ ५३ ॥

जैसे अधिष्ठानज्ञानतें अध्यासकी नायकप निवृत्ति होते, तैसे मुखदर्पणा-दिकनके अपरोक्षज्ञानतें भी प्रतिबन्धकरहितकालमें प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति अनुमवसिद्ध है, यातें प्रतिबन्धकामानसहित मुखदर्पणादि ज्ञानभी अधिष्ठानकी नाई अध्यासनिवृत्तिका हेतु है इसरीतिसें मानना योग्य है, औ मुखदर्पणादि ज्ञानकुं प्रतिबिम्बाध्यासनिवृत्तिभी कारणता संभवे भी है. काहेतें १ समानविषयक ज्ञानतें अज्ञानका विरोध है. भिन्नविषयक ज्ञान अज्ञानका विरोध नहीं, यातें मुसदर्गणादिक ज्ञानका मुसद्गणादिक अविष्ठन्नचेतनस्थ अवस्थाज्ञानसेंही विरोध है. ब्रह्माच्छादक मूळाज्ञानसें ब्रह्मज्ञानविराथ अन्यज्ञानका विरोध नहीं, यातें ब्रह्मज्ञानविरोधी मूळाज्ञानसें दर्गणादिकज्ञानके विरोधाभावतें प्रतिविवाध्यासके उपादान मूळाज्ञानकी निवृत्ति तो यथिप नहीं होवेहै, तथापि अज्ञाननिवृत्तिसैं विनाभी विरोधी-ज्ञानकी पिवृत्ति अनुभवसिद्ध है.

#### मुखद्र्पणादिकके ज्ञानकूं मूळाज्ञानकी निवृत्तिविना प्रतिबिम्बाध्यासकी नाशकता ॥ ५२ ॥

जहां रज्ज़के अज्ञानतें सर्पभ्रमतें उत्तर दंडभम होवे तहां दंडज्ञानतें सर्पके उपादान अवस्थाज्ञानकी निवृत्ति तौ होवै नहीं. काहेतें ? अधिष्ठानके तत्त्व-ज्ञानतेंही अज्ञानकी निवृत्ति होवेहै, यार्ते रञ्जुज्ञानिवना रञ्जुचैतनस्य अज्ञा-नकी निवृत्ति संभव नहीं. औ दंडभमसेंही रज्जुचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै तो उपादानके अभावतें दंडअध्यासका स्वरूपही सिद्ध नहीं होवैगा। यातें दंडज्ञानतें अज्ञाननिवृत्तिविना जैसें सर्पाध्यासकी निवृत्ति होवेहें, तैसें "मुखे प्रतिबिम्बत्वं नास्ति । दर्पेणे मुखं नास्ति" इसप्रकारसँ मुखदर्पणका पतिर्विवाध्यासका विरोधी होनेतें तासेंगी पतिर्विवाध्यासकी निवृत्ति होवे हैं. औ प्रतिविंबका अध्यासके उपादान मुलाज्ञानकी उक्त ज्ञानसे निवृत्ति संभवे नहीं. जो उक्त ज्ञानसें मूळाज्ञानकी निवृत्ति कहै, तौ मूळाज्ञानके कार्य मुखद-र्पणादिक व्यावहारिक पदार्थमी नष्ट हुये चाहियें; यातें मुखदर्पणादिकज्ञानकृ विरोधिविषयक होनेतें अज्ञाननिवृत्तिविनामी प्रतिविवाध्यासकी नाशकता है. भावअभावका परस्पर विरोध होनै है, यातैं तिनके ज्ञानभी परस्पर विरोधी होनें हैं. जहां स्थाणुर्में स्थाणुत्वज्ञानतें उत्तर पुरुषत्वज्ञम होने तहां,''स्थाणुत्वं नास्ति" ऐसे विरोधी भमज्ञानतें पूर्व पंमाज्ञानकी निवृत्ति होवे हैं. घटवाळे भूतलमें घटाभावके अमझानतें उत्तर घटमें इंदियके संयोग हुयां "घटवङ्क्तलम्"

ऐसें विरोधी प्रमाज्ञानतें पूर्व भ्रमज्ञानकी निवृत्ति होने है. जहां रज्जुमें सर्पभ्रमतें उत्तर दंडभम होने तहां दंडभमतें सर्पभ्रमकी निवृत्ति होने है. इसरीतिसें कहूं भ्रमज्ञानतें प्रमाज्ञानकी निवृत्ति, कहूं भ्रमज्ञानतें भ्रमज्ञानकी निवृत्ति होनेहै. जहां भ्रमतें प्रमाज्ञानकी निवृत्ति होनेहै. जहां भ्रमतें प्रमाज्ञानकी निवृत्ति ओ भ्रमतें भ्रमकी निवृत्ति होने तहां भ्रमका उपादान अज्ञानके सद्भावमें ही पूर्व ज्ञानकी निवृत्ति होनेहै. जहां भ्रमाज्ञानतें भ्रमकी निवृत्ति होने तहां अधिष्ठानका यथार्थ ज्ञान प्रमा होनेतें अज्ञानसहित भ्रमकी निवृत्ति होनेहैं, या प्रकारतें अधिष्ठानज्ञानिवना मूळाज्ञानकी निवृत्तिविनाभी मुखदर्पणादिज्ञानतें प्रतिविभ्नाध्यासकी निवृत्ति संभने है.

विरोधी ज्ञानतें पूर्वज्ञानकी निवृत्ति होवेहैं यह नियम है, और अधि
ष्ठानके यथार्थज्ञानतें ही पूर्व भ्रमकी निवृत्ति होवे, यह नियम नहीं, परंतु

अविष्ठानके यथार्थज्ञानिवना अज्ञानकी निवृत्ति होवे नहीं, यातें अज्ञानकी

निवृत्ति केवल अधिष्ठानकी विशेष प्रमातें होवेहै, यह नियम है. विवरण

कारके मतमें "मुखे प्रतिविम्यत्वं दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वम्" ऐसा अध्यास

होवेहैं, ताका विरोधी "मुखे प्रतिविम्यत्वादिकं नाहित" ऐसा ज्ञान है. औ

विचारण्यस्वामीके मतमें "दर्पणे मुखम्" ऐसा अध्यास होवेहैं, "दर्पणे मुखं

नाहित" ऐसा ज्ञान ताका विरोधी है. नैयायिकमतनमेंभी भावअभावका

परस्पर विरोध मानिकै तिनके ज्ञानोंकाभी विषयविरोधमें विरोध मान्याहै,

या प्रकारतें मूलाज्ञानकुं प्रतिविम्बाध्यासकी उपादानता मानें तो विम्यलपायि

का सिन्नधानरूप प्रतिवंधकरहित कालमें मुखदर्भणादिक ज्ञानतें अज्ञान
निवृत्तिविनाभी उक्त अध्यासकी निवृत्ति संभवे है.

उक्त पक्षमें पद्मपादाचार्यकृत पंचपादिकाकी रीतिरों तुलाज्ञानकू अध्यासकी हेतुताके वादीकी शंका ॥ ५३ ॥ या यक्षमें यह शंका है:—शारीरकभाष्यकी टीका पंचपादिका नाम पद्मपादाचार्यनैं किया है, ताकूं भाष्यकारके वचनतें सर्वज्ञता हुई है, तिस

सर्वेज्ञवचन पंचपादिकामैं यह छिल्याहै:-जहां सर्परजतादिक अम होवै वहां रज्जुशुक्तिके ज्ञानतें सर्परजवादिकनके उपादान अज्ञानकी निवृत्ति होवेहै, औ अज्ञानकी निवृत्तिसें सर्परजतादिक अध्यासकी निवृत्ति होवेहै रज्जु शुक्ति आदिकनके ज्ञानकूं सर्परजवादिकनकी निवृत्तिमें साक्षात्कारण मानें तो उपादानके नाशतें भावकार्यका नाश होवे हैं। या नियमकी हानि होवेगी, औ अधिष्ठानज्ञानतें अज्ञानका नाश होवेहै. अज्ञाननाशतें अध्या-सका नाश होवेहै. इसरीतिसें मानें तौ उक्त नियमका व्यभिचार होवे नहीं यचिप अंधकारकी नाई अज्ञानभी भावक्षप है; तथापि अज्ञान अनादि हो-नेतें कार्य नहीं, यातें अज्ञानकी निवृत्ति तौ अधिष्ठानज्ञानतें भी संभवे है, परंतु भावकार्य सर्वादिक अध्यासकी निवृत्ति उपादानके नाशविना होनै नहीं. घटध्वंसकी निवृत्तिभी वेदांतमतमें होवेहै औ अभाष पदार्थका उपा-दानकारण होवै नहीं. यातैं उपादानके नाशविनाभी घटध्वंसहर कार्यका नाश होने है, परंतु घटध्वंस भाव नहीं; यातैं उपादान नाशकूं भावकार्यके नाशमें नियत हेतुताके संरक्षणकुं पंचपादिकामें अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अधि-ष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिकी हेतुता कही है. अज्ञाननिवृत्तिकूं त्यागिकै अधिष्ठानज्ञानकू अध्यासनिवृत्तिकी साक्षात् हेतुवाका निपेध कऱ्याहै; औं मूळाज्ञानकूं प्रतिविवाध्यासकी उपादानता मानें तो उक्त रीतिसें अज्ञान निवृत्तिसै विनाही प्रतिविवाध्यासकी निवृत्ति माननी होवेहै; यातै पंचपादि-कावचनतें विरोध होवैगा. अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानवाः मानैं तौ विरोध नहीं.काहैतैंं?अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता कहै वाके मतमें विवरणकारकी रीतिसें मुखावच्छित्र चेतनस्थ अज्ञानकूं धर्माध्या-सकी उपादानता सिद्ध होवैहै. विधारण्यस्वामीकी रीतिसैं दर्पणाविच्छन्न चे-तनस्थ अज्ञानकूं धर्मीअध्यासकी हेतुता सिद्ध होते है औ प्रतिबंधकरहितकाल्पैं मुसज्ञानतें वा दर्पणज्ञानतें तिन अज्ञानोंकी कमतें निवृत्ति होवे है. अज्ञान-निवृत्तिद्वारा प्रतिविम्बाध्यासकी निवृत्ति होने है, यातें अवस्थाज्ञानकूं प्रति-

विवाध्यासकी उपादानता मानना पंचपादिकावचनके अनुकूछ है, औ मूछा ज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता कहना पंचपादिकावचनसे विरुद्ध है.इस रीतिसे उक्त अध्यासकी हेतुवा अवस्थाज्ञानकूं माने तो वाका यह पूर्वपक्ष है.

# उक्तशंकाकी अयुक्तता ॥ ५४ ॥

परंतु अवस्थाज्ञानकूं हेतुता मार्नेभी पंचपादिकावचनसें विरोधपारिहार होवै नहीं. तथाहि:-जहां दर्गणसंबंधरहित देवदत्तमुखका वा देवदत्तमुख-वियुक्त दर्पणका यज्ञदत्तकूं साक्षात्कार होवैं, औं उंक्त रक्षणमें देवदत्तमुसका दर्पणर्से संबन्ध होवे है, तहांभी प्रतिविम्बाध्यास होवे है. मूळाज्ञानकू उपा-दानता मानें तो मुखदर्पणादि साक्षात्कारसें ताकी निवृत्ति होवे नहीं. औ मुखज्ञानतें मुखाविच्छन्नचेतनस्थ अज्ञानकी तैसें दर्पणज्ञानतें दर्पणाविच्छ-भनेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति अवश्य होवे है. औ मुखदर्गणसाक्षात्कारतैं उत्तरकाल्मेंभी मुखदर्पणसन्निधानसें प्रतिबिम्बाध्यास होवे है, यातें मुख-दर्पणसाक्षात्कारतें अवस्था अज्ञानके आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशका नारा नहीं होनेतें विशेषरूपतें ज्ञानाधिष्टानमैंभी अध्यास संभवे हैं, तहां दर्पणमुखका परस्पर वियोग हुयां प्रतिबन्धका भावसहित अधिष्ठानज्ञानतें अज्ञाननि-चुत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति कहना अवस्थाज्ञानवादीकूंभी संभवे नहीं। किन्तु ज्ञानतें साक्षात अध्यासकी निवृत्ति कहनाही संभवें है. काहेतें ? रज्जुज्ञानतें शुक्तिके अज्ञानका नारा नहीं होते है, यातें . ज्ञानतें अज्ञानमा-त्रका नाश नहीं होने है, किन्तु समानविषयक अज्ञानका ज्ञानतें नाश होवे है. ज्ञानतें जाका प्रकाश होवे सो ज्ञानका विषय कहिये है. अज्ञा-नतें आवृत होवे सो अज्ञानका विषय कहिये है: यज्ञदत्तकूं अध्यासतें पूर्वकालमें हुया जो मुखदर्पणका साक्षात्कार वासे आवरणका नाश होनेतें अज्ञानरुत आवरणरूप अज्ञानके विषयका मुस्तदर्गणर्मे अभाव है, यातैं ज्ञान अज्ञानके विरोधका संपादक समानविषयत्वके भंगतें उक्तस्थर्टमें अज्ञाननिवृत्तिविना अध्यासमात्रकी निवृत्ति अवस्था ज्ञानवादीकूंभी

### जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजनिवृत्ति नि०-प्र० ८. (३८१)

माननी होवे है, इसरीतिसें अवस्थाऽज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानेंभी पंचपादिकावचनसें विरोधपारहार होवे नहीं.

त्रुलाज्ञानक् उक्त अध्यासकी हेतुता मानैं तौ पंचपादिकाके वचनसें विरोध औ मूलाज्ञानकूं हेतुता मानें तौ अविरोध ॥ ५५ ॥

औ सूक्ष्मविचार करे तौ अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी हेतुवा मानै तौ पंचपादिकावचनसें विरोध है, मुळाज्ञानकूं हेतुता मानें तौ विरोध नहीं तथाहि:-ज्ञानसें केवल अज्ञानकी निवृत्ति होवे है, औ अज्ञानरूप उपादानकी निवृत्तिसें अज्ञानकार्यकी निवृत्ति होते हैं; इसरीविसें पंचपादि-काबचन है; ताका यह अभिपाय नहीं. भावकार्यके नाशमें उपादानका नारा नियतहेत होनेतें ज्ञानतें अध्यासनिवृत्ति संभवे नहीं.काहेतें ? उपादानके नाश विना भावकार्यका नाश होवै नहीं तौ भावकार्यके नाशमें उपादानके नारा नियतहेतु होवै; औ भावकार्य द्वाणुक है, ताके उपादान परमाणु हैं, तिनकूं नित्यता होनेतें नाश संभवे नहीं, यातें परमाणुसंयोगके नाशतें इचणुकका नारा होते है, तहां भावकार्यके नारामें उपादान नाराकी हेतुताका व्यभिचार है; यातें भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकी हेतुता नियमके सरक्षण अभिपायतें पंचपादिकाकी उक्ति नहीं है। औ केवल आयहतें पंचपादिकावचनका उक्त नियमसंरक्षणमें अभिपाय कहै तौ दंडभमसें सर्पाध्यासकी निवृत्ति नहीं होवैगी;औ नैयायिक मतमेंभी इचणुकभिन्नइव्यके नाशमें उपादानके नाशकूं हेतुता मानी है. सकल भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकूं हेतुता कहैं तौ परमाणु औ मन नित्य हैं; तिनके नाशके असंभवतें तिनकी कियाका नाश नहीं होवैगा, तैसें नित्यआत्माके ज्ञाना-दिगुणका औ नित्य आकाशके शब्दादिगुणका नाश नहीं होवेगा; यातै भावकार्यके नाशमें उपादानका नाश नियवहेतु है, यह कथन असंगत है, परंतु किसी स्थानमें आश्रयका नाश इयां कार्यकी स्थिति होने नहीं, वहां उपादानका नाशभी कार्यनाशका हेतु है, तथापि कार्यनाशमें उपादानका

नाश नियत हेतु नहीं. उपादानके सद्धावमें अन्यकारणतें भी कार्यका नाश होने है. इसरीतिसें उक्त नियम संरक्षणमें अभिपायतें पंचपादिकाकी डिक्त नहीं हैं; किंतु अधिष्ठानज्ञानतें अध्यासकी निवृत्ति होवै तहां अधि-ष्ठानज्ञानकं अध्यासनिवृत्तिमें कारणवा नहीं है, अधिष्ठानज्ञान तौ अज्ञान-निवृत्तिका कारण है. औ अज्ञाननिवृत्ति अध्यासनिवृत्तिका कारण है. जैसें कुठालका जनक घटमें अन्यथासिद होनेतें कारण नहीं तैसें अध्या-अधिष्टानका ज्ञान अन्यथासिद होनेतें कारण इसरीतिसें अधिष्ठानज्ञानसें अध्यासकी निवृत्ति होवें अज्ञानमात्रकी ज्ञान निवृत्ति होवेहै. अध्यासकी निवृत्ति उपादान अज्ञानके नाशतें होवेहै; यह पंचपादिकावचनका अभिषाय है, औ अज्ञाननिवृत्तिकूं हेतुता है, इस अभिपा-सर्वत्र अध्यासकी निवृत्तिमें यतैं पंचपादिकाकी उक्ति होने तो दंडभ्रमसें अज्ञाननिवृत्तिके अभावतें सर्पभमकी निवृत्ति नहीं हुई चाहिये, यातें अधिष्ठानके यथार्थ ज्ञानसैं अ-ध्यासकी निवृत्ति होवे है.तहां अज्ञानकी निवृत्तिही अध्यासनिवृत्तिका हेतु है, यह नियम पंचपादिकात्रथमें विवक्षित है, औ अवस्थाऽज्ञानकुं प्रति-विवाध्यासकी हेतुता माने ताके मतमें मुखदर्गणादिक ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है, तासैं अज्ञान निवृत्तिदारा अध्यासकी निवृत्ति मानना पंचपादिका-नुसार है, औ यज्ञदत्तकूं पूर्वज्ञानसें आवरणनाशस्थलमें देवदत्तमुखका उपाधिसिन्नधान हुयां प्रतिर्विवाध्यास होवे है उपाधिवियोगकालमें अधिष्ठानज्ञानसे अध्यासनिवृत्ति होवै, तहां अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अध्यास-की निवृत्ति संभवे नहीं, किंतु अधिष्ठानज्ञानसे साक्षात् अध्यासकी निवृत्ति होंने हैं; यातें पंचपादिकासें विरुद्ध है. औ मूलाज्ञानकूं प्रतिबिंगाध्यासकी उपादानता मानै तौ मुखदर्गणादिक ज्ञानते प्रतिविवाध्यासकी निवृत्ति होने, तहां मुखदर्गणादिकनकूं या पश्चमें अधिष्ठानताके अभावतें अधिष्ठानज्ञान-जन्य अध्यासकी निवृत्ति नहीं है, किंतु विरोधी विषयके ज्ञानकूं विरोधी

होनेतें मुखदर्पणादिकनके ज्ञानकूं अध्यासनिवर्तकता है. औ पंचपादिकामें अधिष्ठानजन्य अध्यासकी निवृत्तिही अज्ञानिवृत्तिद्वारा विवक्षित है, औ अधिष्ठानज्ञानिवना प्रकारान्तरसें अध्यासकी निवृत्तिमें अज्ञान निवृत्तिकूं हारता विवक्षित नहींहे इसरीतिसें मूळाज्ञानकूं प्रतिविवाध्यासकी उपादानता मानें तो मुखदर्पणादिज्ञानजन्य अध्यासकी निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानजन्य नहीं, औ अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासके उपादान गानें तो मुखदर्पणादिज्ञानजन्य अध्यासकी निवृत्ति होवें सो अज्ञानिवृत्तिहाराही पंचपादिकामें विवक्षित है, औ पृवेज्ञात अधिष्ठानमें अध्यास होयके निवृत्ति होवें, तहां उक्तरीतिसें अज्ञानिवृत्तिहारा अध्यासकी निवृत्ति संभवें नहीं, यतिं अवस्थाज्ञानकूं प्रतिविवाध्यासकी उपादानता मानें तो पंचपादिका वचनसें विरोध है. मूळाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानें तो विरोध नहीं.

प्रतिबिम्बाध्यासकी व्यावहारिकता औ प्रातिभासिकताके विचारपूर्वक स्वप्नाध्यासके उपादानके विचारकी प्रतिज्ञा ॥५६॥

इसरीतिसें आकाशादि प्रपंचकी नाई मूळाज्ञानजन्य प्रतिविवाध्यास है, परंतु एकदेशीकी रीतिसें बस्नज्ञानिना ताकी वाधक्षप निवृत्ति नहीं होनेतें प्रतिविव्याध्यासमें व्यावहारिकत्व शंका होवेहै, तथापि विव्याधिका संवन्ध क्षप आगंतुक दोपजन्य है, यातें प्रातिभासिक है. आकाशादिक प्रपंचका अध्यास है, सो अविद्यामात्रजन्य है, यातें व्यावहारिक है. औ अनंतर उक्तरीतिसें तो अधिष्ठानज्ञानिना विरोधीज्ञानसें वाधक्षपनिवृत्तिका संभव होनेतें संसारदशामें वाध्यत्वक्षप प्रातिभासिकत्वभी संभव है, जैसें प्रतिविव्याध्यासमें मतभेदसें अवस्थाज्ञान औ मूळाज्ञान उपादान कह्या तैसें स्वप्नाध्यासमें क्सी किसीके मतमें अवस्थाज्ञानजन्य है, औ मतांतरमें मूळाज्ञानजन्य है.

स्वप्नविषे विचार

त्लाज्ञानकूं स्वप्नके उपादानताकी रीति ॥ ५७ ॥ अवस्थाज्ञानकूं स्वप्नकी उपादानता इसरीतिसें कहें हैं:—अज्ञानकी अव-

स्थाविशेष निदा है. काहेतें ? आवरणविशेषशक्तियुक्तता अज्ञानका लक्षण है. औ स्वप्नकालमें जायत इष्टा दश्यका आवरण अनुभवसिद्ध है. देवदत्त-नाम बाझणजाति जायंत्कालमें पितापितामहादिकनके मरणतें उत्तर दाह आदादि करिकै धनपुत्रादिसंपदासहित सो वना हुआ आत्माकूं यज्ञदत्त नाम क्षत्रिय जाति बाल्यावस्थाविशिष्ट अञ्चवस्रके अलाभतें क्षुधारातिसे पीडित-हुवा स्विपतापितामहके अंकमें रोदनकर्ता अनुभव करें है. तहां जायत कालके व्यावहारिक इष्टादश्यका मूलाज्ञानसैं आवरणकहैं तौ जायत्कालमैंभी तिनका आवरण हुया चाहिये, अन्य कोई आवरणकर्ती प्रतीत होनै नहीं; यातें स्वप्नकालमें निवाही आवरण करे है. औ स्वप्नके पदार्थाकार परिणामभी निदाकाही होवे है. इसरीतिसैं आवरणविक्षेपशक्तिविशिष्ट-निद्रा है, यातें अज्ञान लक्षण निद्रामें होनेंतें अज्ञानकी अवस्थाविशेष निदा है, परंतु अवस्थाज्ञान सादि है. काहेतैं ? मूलाज्ञानही आगंतुक आकारविशिष्ट हुवा किंचित उपाध्यविकान चेतनका आवरण करै ताकूं अवस्था अज्ञान और तूळा अज्ञान कहें हैं. इसीरीतिसें आगंतुक आकार-विशिष्ट होनेतें अवस्थाज्ञान सादि है। ताकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण जाय-द्रोगहेतु कभनका उपराम है, औ मुळाज्ञानकाही आकार विशेष होनेतें मुलाज्ञान उपादानकारण है निदाह्मप अवस्थाज्ञानसे आवृत व्यावहारिक इष्टामें प्रातिभासिक द्रष्टा अध्यस्त है. तिस निदासें आवृत्त ब्यावहारिक दृश्यमें प्राविभासिक दृश्य अध्यस्त हैं; यातें प्राविभासिक दृशका अधिष्ठान व्यावहारिक द्रष्टा है, औ प्रातिभासिक दृश्यका अधिष्ठान व्यावहारिक दृश्य-है; भोगके अभिमुख कर्म होवै तब जायत होवे है, तिसकालमें बसज्ञान रहित पुरुषनकूं भी ज्यावहारिक द्रष्टादृश्यका ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है, तारीं अवस्थाज्ञानरूप उपादानकी निवृत्तिद्वारा प्रातिमासिक इष्टादृश्यकी निवृत्ति होवैहै. ज्यावहारिक दशके ज्ञानतें पातिभासिक दशकी औ ज्या-वहारिक दृश्यके ज्ञानवें पाविभासिक दृश्यकी निवृत्ति होदे है.

# जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजननिवृत्ति निब्न्प्रब्दः (३८५)

#### उक्तपक्षमें शंका ॥ ५८ ॥

या प्रक्षमें यह शंका है:—उक्तरीतिसें जायत्रहाका औ स्वपद्रष्टाका मेद है. औ अन्यइष्टाके अनुभूतकी अन्यक् स्मृति होवे तौ देवदत्तके अनुभूतकी यज्ञदत्तके समुति हुई चाहिये; यातें स्वपके अनुभूतकी जायत्-कालमें स्मृति होवेहै, इष्टाका भेद मानै तौ स्मृतिका असंभव होवेगा.

#### उक्त शंकाका समाधान ॥ ५९॥

ताका यह समाधान है:—ययपि अन्यके अनुभूतकी अन्यकूं स्मृति होवे नहीं, तथापि स्वानुभूतकी स्वकूं स्मृति होवेहैं, तैसें स्वतादात्म्यवाछेके अनुभूतकीभी स्वकूं स्मृति होवेहैं, यातें देवदत्तयज्ञदत्तका परस्पर तादात्म्य नहीं है, औ जायत्तके द्रष्टामें स्वमद्रष्टाकूं अध्यस्तता होनेतें तामें ताका तादात्म्य है, अध्यस्तपदार्थका अधिष्ठानमें तादात्म्य होवेहैं. इस रीतिसें जामतद्रष्टाके तादात्म्यवाछा स्वमद्रष्टा है, ताके अनुभूतकी जामत-द्रष्टाकूं स्मृति होवे है. यज्ञदत्तमें देवदत्तके तादात्म्यके अभावतें देवदत्तके अनु-भूतकी यज्ञदत्त्वकुं स्मृतिकी आपत्ति नहीं, इसरीतिसें स्वमाध्यासका उपादान निद्राह्म अवस्था अज्ञान है.

व्यावहारिक जीव औ जगत्तक्रं स्वप्नके प्रातिभासिक जीव औ जगत्का अधिष्ठानपना ॥ ६०॥

स्वप्नकालमें दृश्यमात्रकी अज्ञानसें उत्पत्ति मानें औ व्यावहारिक जायत्कालके जीवकुं दृष्टा मानें तो संभवे नहीं. काहेतें १ व्यावहारिक जीवका स्वरूप निदारूप अज्ञानसें आवृत है. औ अज्ञानावृत जीवके संबंधसें विषयका अपरोक्ष होवेहै, यातें स्वप्नप्रपंचके अपरोक्षज्ञानका असंभव होवेगा, यातें दृश्यकी नाई दृष्टाभी व्यावहारिक जीवमें अध्यस्त है, सो अनावृत है, ताके संबन्धसें प्रातिभासिक दृश्यका अपरोक्षज्ञान संभवे है. इसरीतिसें पारमाधिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसें

जीवित्रविधवादी मंथकारें निं स्वप्नका अधिष्ठान व्यावहारिक जीव जगत कह्या है, परंतु—

### उक्तपक्षकी अयुक्ततापूर्वकचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठानपना ॥ ६१ ॥

यह मत अयुक्त है. काहतें १ व्यावहारिक द्रष्टाभी दृश्यकी नाई अना-त्मा होनेतें जब है यातें सत्तारफूर्तिपदानरूप अधिष्ठानता व्यावहारिक द्रष्टादृश्यमें संभवे नहीं, किंतु चेतनकूं स्वप्नप्रपंचकी अधिष्ठानता कहना उचित है, इसीवास्ते रज्जुशुक्तिकूं सर्परूपकी अधिष्ठानतावचनका रज्ज्व-विद्यक्तचेतन अधिष्ठानमें तात्पर्य कह्या है, बहुत ग्रंथनमेंभी चेतनहीं स्वप्नप्रपंचका अधिष्ठान कह्या है, यातें अहंकाराविद्यन्न चेतन स्वमका अधिष्ठान है, यह दो मत समीचीन हैं.

### अहंकाराविच्छन्नचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै तूलाज्ञानकूं ताकी उपादानता औ जामत्के बोधसें ताकी निवृत्ति ॥ ६२ ॥

तिनमें अहंकाराविच्छन्न चेतनकूं अधिष्ठानता मानें तौ मूलाज्ञानसें ताका आवरण संभवे नहीं, यातें अहंकाराविच्छन्नका आच्छादक अवस्था अज्ञानही स्वप्नका उपादान संभवें है. जाग्रत्के बोधसें ब्रह्मज्ञानविना ताकी निवृत्ति भी संभवे है.

अहंकाराऽनवच्छित्रचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिके मुलाज्ञानकूं ताकी उपादानता औ उपादानमें विलयरूपताकी निवृत्ति ॥६३॥

अविचामें प्रतिविंबचेतन वा विंबस्पर्दश्वरचेतन अहंकाराऽनविच्छन्न चेतन है, ताकूं अधिष्ठानतामें तो ताका आच्छादक मूलाझानही स्वटनका उपादान मानना होवे है. जामत्वबोधसें ताकी बाधरूप निवृत्ति होवे नहीं, किंतु उपादानमें विख्यस्य निवृत्ति स्वटनकी जामत्वमें होवे है

### जीवेश्वरवृत्तिपयोजननिवृत्ति नि ०-प्र ० ८<sup>९</sup> (३८७)

अहंकारानविच्छन्नचेतनकूं ही अधिष्ठानमानिक विरोधीज्ञानतें अज्ञानकी एक विक्षेपहेतुशक्तिके नाशका अंगीकार ॥ ६८ ॥ अथवा प्रविविम्वाध्यासनिरूपणमें उक्तरीतिसें जायत्वोधविरोधीज्ञान होनेतें स्वप्नाध्यासकी निवृत्ति कहें, परंतु विरोधीज्ञानतें आवरणहेतु अज्ञान अंशकी निवृत्ति होवे नहीं; किन्तु विश्लेपहेतु अंशकी निवृत्ति होवे है. विरोधी ज्ञानसें अशेष अज्ञानकी निवृत्ति कहें,तो दंडभमसें सर्पन्नमकी निवृत्तिस्थळमें उपादान हेतुके अभावतें दंडभमकाही असंभव होवेंगा. विश्लेप अंशभी अशेष निवृत्ति होवे तो दंडभी विश्लेपह्म हैं, ताका उपलंभ नहीं हुया चाहिये, यातें इसरीतिसें मानना उचित है:—एक अज्ञानमें अनंतिविश्लेपकी हेतु अनन्त-शक्ति हैं. विरोधीज्ञानतें एक विश्लेपकी हेतु शक्तिका नाश होंबे हैं, अपर विश्लेपहेतु शक्ति रहें हैं, यातें काळांतरमें तिसी अधिधानमें फेरि अध्यास होवे हैं, इसीवास्ते अतीतस्वप्नका जायत्वोधसें वाध हुयें भी आगामी स्वप्नहम्मविश्लेपकी हेतु शक्तिका अवशेष होनेतें दिनांतरमें स्वप्नाध्यास होवे हैं, यातें अहंकारानविज्ञञ्चचेतनता स्वप्नकी अधिधानताभी संभवेहै,परन्तुः-

उक्तचेतनकूं स्वप्नकी अधिष्ठानवादमैंभी शरीरके अन्तर्दे-शस्थचेतनकूंही अधिष्ठानताका संभव ॥ ६५ ॥

उक्त चेतनकूं स्वप्नकी अधिष्ठानकूं बादमेंभी शरीरके अंतर्देशस्थ चेतनहीं अधिष्ठान संभवे हैं बाह्य देशस्थकूं अधिष्ठान मानें तो घटादिकनकीनाई एक एक स्वप्नकी प्रतीति सर्वकूं हुई चाहिये. औ घटादिकनकी
अपरोक्षतामें सर्परजतादिकनकी अपरोक्षतामें जैसें इंद्रियच्यापारकी अपेक्षा
है, तैसें स्वप्नकी अपरोक्षतामेंभी इंद्रियच्यापारकी अपेक्षा चाहिये. औ
शरीरके अन्तर्देशस्थचेतनमें स्वप्नका अध्यास मानें तौ प्रमातासें संबन्धी
होनेतें सुखादिकनकी नाई इंद्रियच्यापारसें विनाही अपरोक्षता संभवे है.
इसरीतिसें अहंकाराविक्छन वा अहंकाराऽनविक्छन चेतनही स्वप्नका
अधिष्ठान है ये दोनूं मत प्रामाणिक हैं.

### शरीरके अंतर्देशस्य अहंकाराऽनवच्छित्र चेतनक्रं स्वप्नकी अधिष्ठानताकी योग्यता ॥ ६६ ॥

अहंकाराऽनवच्छिन्नकूं कहैं, तामैंभी दो भेद हैं. अविद्यामें प्रतिविम्ब जीवं चेतन वा अविद्यामें विम्ब ईश्वरचेतन दोनूं अहंकारानविच्छन्न हैं ओ दोनूं व्यापक होनेतें शरीरके अंतर हैं. काहेतें १ चेतनमें विम्त्रप्रति बिंब भेद स्वाभाविक होवे तो विरुद्धधर्माश्रयता अंतरदेशस्थ एकचेतनमें संभवे नहीं. सो विवनतिविवतारूप ईश्वरजीवता उपाधिकृत है; एकही चेतनमें अज्ञानसंबंधसें विंबता प्रतिविंबता कल्पित हैं; यातें शरीरस्थ एकचेतनमें ही उभयविध न्यवहार होवैहै, तैसें अंतरदेशस्थमें ही स्वप्नाध्यासकी अधिष्ठानताका अन्तःकरणकू अवच्छेदक मानैं तौ अहंकाराविच्छन्नकू अधिष्ठानता सिद्ध होवैहै. तिसी चेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानताका अन्तः-करणकूं अवच्छेदक नहीं मानें तौ अहंकारानविच्छनकूं अधिष्ठानता सिख होवे है, एकही देवदत्तमें पुत्रदृष्टिसें विवक्षा होवे तौ पिता कहें हैं; देवद-त्तके जनककी दृष्टिसें विवक्षा होवे तौ पुत्र कहें हैं. विवक्षाभेदसें एक देवदत्तमें पितृता पुत्रताह्मप विरुद्ध धर्मके-व्यवहारकी नाई शरीरके अन्त-देशस्थ एक चेतनमें अवच्छिन्नत्व अनवच्छिन्नत्व विम्बत्व प्रतिविम्बत्वरूप विरुख धर्मके व्यवहारका असंभव नहीं, इसरीतिसें अविद्या जीवचेतनमें वा विम्बरूप ईश्वरचेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानता मानिकै अहंकारानव-च्छिन्नमें स्वप्नाध्यास मार्नेभी शरीरदेशस्थ अन्तरचेतनप्रदेशमेंही स्वप्नकी अधिष्ठानता उचित है.

बाह्मांतरसाधारणदेशस्थ चेतनमें स्वप्नकी अधिष्टानताके कथनमें गौडपाद औ भाष्यकारआदिकनके वचनसें विरोध ॥ ६७॥

बाद्यांतरसाधारण देशस्थमें स्वप्नकी अधिष्ठानता कहै तौ गौढपादाचा-र्यके वचनतें औ भाष्यकारादिकनके वचनसें विरोध होवेगा. काहेतें ? मांडूक्यकारिकाके वैतथ्य प्रकरणमें गौडपादाचार्यनें यह कह्याहै:—स्वप्नके हस्ती पर्वतिदिकनकी उत्पत्तिके योग्य देशकालका अभाव होनेतें स्वय्नके पदार्थ मिथ्या है. इस प्रकारसें गौडपादाचार्यकी उक्तिके व्याख्यानमें भाष्यकारादिकोंनें यह कहााहै, क्षणघटिकादिकालमें औ सूक्ष्म नाडीदेशमें व्यावहारिक हस्ती आदिकनकी उत्पत्ति संभवे नहीं, यातें स्वय्नके पदार्थ वितथ हैं, इसरीतिसें शरीरक अंतरदेशमें स्वयंनकी उत्पत्ति कहीहै. साधारणचेतनमें अधिष्ठानता मानें तो सूक्ष्मदेशमें उत्पत्तिकथन असंगत होवेगा. यातें शरीरके अंतरदेशस्थ अहंकारानविक्लिन्न चेतनमें स्वयंनाध्यास है अहंकारनविक्लिन चेतनभी अविद्यामें प्रतिबंब औ बिंब दोनं हैं तिनमें प्रतिबंब हम जीवचेतनकुं अधिष्ठानताका संभव ॥ इ८॥

अहंकारानविच्छन्नचेतनभी अविधामतिर्विच औ विंव दोनूं हैं. औ मत-भेदमें दोनूंकूं स्वप्नकी अधिष्ठानता है, तथापि अविधामें प्रतिविंवहूप जीवचेतनकूं अधिष्ठानता कहना ही समीचीन है. काहतें? अपरोक्ष अधि-ष्ठानमें अपरोक्ष अध्यास होवेहै, औ शुद्धब्रसकी नाह ईश्वरचेतनका ज्ञान केवल शास्त्रमें होवे है. स्वप्नाध्यासका ईश्वरचेतनकूं अधिष्ठान मानें तौ शास्त्रहप प्रमाणके अभावतें अधिष्ठानकी अपरोक्षता विना अध्यासकी अप-रोक्षताका असंभव होवेगा, औ अविधामें प्रतिविंव जीवचेतन अहंकाराव-चिछन्न तौ अहमाकारवृत्तिका गोचर होवेहै. औ अहंकारानिच्छन्न अवि-धामें प्रतिविंवहूप जीवचेतनभी अहमाकारवृत्तिका गोचर तो नहीं है, परंतु जीवचेतन आवृत नहीं; यातें स्वतः अपरोक्षतामें अपरोक्ष अध्यास संभवे है.

उक्त पक्षिविषे संक्षेपशारीरकमें उक्त अध्यासकी अपरोक्ष-तावास्ते अधिष्ठानकी त्रिविध अपरोक्षता ॥ ६९ ॥ संक्षेपशारीरकमें अध्यासकी अपरोक्षतावास्ते अधिष्ठानकी अपरो-क्षता तीनि प्रकारसें कहीहै, सर्प रजतादिकनकी अपरोक्षताका उपयो-गी रज्जुशुक्ति आदिकनकी अपरोक्षता इंदियसें होवेहै,गगनमें नीलतादिक अध्यासकी अपरोक्षताका उपयोगी गगनकी अपरोक्षता मनसें होवे है, स्व- प्नकी अपरोक्षताकी उपयोगी अधिष्ठानकी अपरोक्षता स्वभावसिद्ध है; इस रीतिसें संक्षेपशारीरकमें सर्वद्वात्मग्रुनिनें स्वतः अपरोक्षमें स्वप्नाध्यास कह्याहै यातें जीवचेतनही स्वप्नका अधिष्ठान है.

चक्त पक्षमें शंकासमाधानपूर्वक जीवचेतनरूप अधि-ष्टानके स्वरूपप्रकाशतें स्वप्नका प्रकाश ॥ ७० ॥ ययपि जीवचेतनकूं अनावृत होनेतें स्वतः प्रकाशस्वभाव मानै तौ अविद्याकं व्यापकता होनेतें तिसमें प्रतिविंबस्य जीवचेतन भी व्यापक है। ताका घटादिकनसे सदा संबंध है, यातें नेत्रादिजन्यवृत्तिकी अपेक्षा विनाहीं घटादिकनकी अपरोक्षता हुई चाहिये औ जीवचेतनसें संबंधीकी अपरोक्ष-- तामें भी वृत्तिकी अपेक्षा मानै तौ स्वतः अपरोक्ष जीवचेतनसें स्वप्नाध्या-सकी अपरोक्षता कही असंगत होवैगी, तथापि स्वप्नाध्यासका जीवचेतन अधिष्ठांत है औ घटादिकनका अधिष्ठान जीवचेतन नहीं; किंतु ब्रह्मचेतन है, यातें स्वप्नके पदार्थनका तौ अपने अधिष्ठान जीवचेतनमें तादात्म्य संबंध है, औ चटादिकनका अधिष्ठान ब्रह्मचेतन होनेतें तिनका तादात्म्यसंबंध ब्रह्मचेतनर्से है, जीवचेतनसें नहीं. नेत्रादिजन्य वृत्तिद्वारा नका घटादिकनसें संबंध होवैहै, वृत्तिसें पूर्वकालमें जो घटादिकनका संबंध सो अपरोक्षताका संपादक नहीं;यार्वे घटादिकनसें जीवचेतनके विलक्षण संबं-धकी हेतु वृत्तिकी अपेक्षातें अपरोक्षता होवे हैं, औ स्वप्नाध्यासमें अधिष्ठा-नतारूप संवंधसे जीवचेतनके सदासंवंधी पदार्थनका वृत्तिविनाही प्रकाश होवै हैं.इसरीतिसैं प्रकाशात्मश्रीचरण नाम आचार्यनें कह्याहै;औ मतभेदसैं वृत्तिका प्रयोजन आगे कहेंगे, या प्रकारतें अविद्यामें प्रतिर्विच जीवचेतन स्वप्नका अधिष्ठान है औ ताके स्वरूपप्रकाशतें स्वप्नका प्रकाश होवे है, परंतु:-

> अद्वेतदीपिकामें नृसिंहाश्रमाचार्योक्त आकाशगोचर चाक्षुषष्टंत्तिके निरूपणपूर्वक संक्षेपशारीरकोक्त आ-काशगोचर मानसन्नुत्तिका अभिप्राय ॥७१॥

या प्रसंगमें आकारागोचर मानसवृत्ति कही. तहां नृतिंहाश्रम आचार्यते अहैतदीपिकामें यह कह्याहै: —ययपि नीह्नप आकारागोचर चाश्रुपवृत्ति संभवे नहीं, तथापि आकारामें प्रसृत आछोकह्मपवाछा होनेतें आछोकान्कार चाश्रुपवृत्ति होवेहै. औं आछोकाविष्ठञ्जचेतनका जैसे वृत्तिहारा प्रमातामें अभेद होवेहै, तेमें आछोकदेश वृत्ति आकाशाविष्ठञ्ज चेतनकामी अभेद होवेहै. इसरीतिमें आछोकाकार चाश्रुपवृत्तिका विषय होनेतें आकाशाकी अपरोक्षतामी नेत्रहंदियजन्यही कहीहै. औं संक्षेपशारी-रकमें मानस अपरोक्षतामी नेत्रहंदियजन्यही कहीहै. औं संक्षेपशारी-रकमें मानस अपरोक्षता कही ताका यह अभिप्राय है:—आकाश तो नीह्नप है, यातें आकाशाकार तो वृत्ति संभवे नहीं; अन्याकारवृत्तिमें समान देशस्थ अन्यका प्रत्यक्ष मानें तो घटके ह्नपकारवृत्तिमें समान देशस्थ अन्यका प्रत्यक्ष ह्या चाहिये; औं आछोकाकारवृत्तिमें आछोकदेशस्थायुकाभी चाञ्चष प्रत्यक्ष हुया चाहिये; यातें आछोकाकार चाञ्चष्टिन स्थवायुकाभी चाञ्चष प्रत्यक्ष हुया चाहिये, यातें आछोकाकार चाञ्चष-वृत्तिमें आकाशकी अपरोक्षताके असंभवतें मानस अपरोक्षताही संभवे हैं.

#### उभयमतके अंगीकारपूर्वक अद्वेतदीपिकोक्त रीतिकी समीचीनता ॥ ७२ ॥

सूक्ष्मविचार करें तो अदैतदीपिकाकी रीतिसें अन्याकारवृत्तिसें अन्यकी अपरोक्षता अप्रसिद्ध है, ताका अंगीकार दोष है, तथापि फळवलतें कहूं अन्याकारवृत्तिसें अन्यकी अपरोक्षता मानें तो उक्त दोषका उद्धार होने है आ संक्षेपशारीरक रीतिसें नाह्यपदार्थमें अंतःकरणगोचरता अपसिद्धहै,ताका अंगीकार दोष है, शो फळवलतें अन्याकार नेत्रकी वृत्ति सहस्रत अंतःकरणकी वृत्तिकी गोचरता नाह्यपदार्थमें मानें तो केवल अंतःकरणकुं नाह्यपदार्थगोचरता नहीं, या नियमका भंगक्षप दोष नहीं इस प्रकारसें उभयथालेख संभवें है, तथापि अद्वेतदीपिकारीतिही समीचीन है. काहेतें? आलोकाकार वृत्तिकं सहकारितारूप कारणता मानिके अंतःकरणमें नाह्यपदार्थगोचरसा-क्षारकार करणता अधिक माननी होने है, अद्वैतदीपिकारीतिसें अंतः

करणकूं बाह्यसाक्षात्कारकी करणता नहीं माननी होवे है. यातें लाघव है, औ नेत्रकूं सहकारिता नहीं मानिक केवल अंतःकरणकूं आकाशमत्य-क्षका हेतु मानें तो निमीलित नेत्रकूं भी आकाशका मानसमत्यक्ष हुया चाहि-ये. औ अंतःकरणकूं ज्ञानकी उपादानता होनेतें करणताकथन सर्वथा अ-युक्त है, यातें संक्षेपशारीरकमें आकाशके मत्यक्षकूं मानसता कथन मोढि-वाद है. इसरीतिसें अध्यासकी अपरोक्षताका हेतु अधिष्ठानकी अपरोक्षता इंदियसें अथवा स्वरूपमकाशतें होवे है, इतनाही कहना उचित है. इसरीति-सें मतभेदसें स्वय्नका उपादान अवस्थाज्ञान है अथवा मूलाज्ञान है. रज्जुसपीदिकनकी सर्वमतमें तुलाज्ञानकूंही उपादानता॥ ७३॥

रज्जु सर्पादिकनका तौ सर्वमतमें अवस्थाज्ञानही उपादान कारण है.औ
रज्जु आदिकनके ज्ञानतें तिनकी निवृत्ति होवे है, रज्जुके ज्ञानतें अज्ञाननिवृत्तिद्वारा सर्पकी निवृत्ति होवे है यातें एकचार ज्ञात रज्जुमें कालांतरमें
उपादानके अभावतें सर्पभम नहीं हुया चाहिये. या शंकाका समाधान
वृत्तिके प्रयोजननिहृत्यामें कहैंगे.

स्वप्नके अधिष्ठान आत्माकी स्वयंत्रकाशतामें प्रमाणभूत बृहद्दारण्यककी श्वतिका अभित्राय ॥ ७४ ॥

स्वप्तके अधिष्ठानकूं स्वतः अपरोक्षतासे स्वप्तकी अपरोक्षता पूर्व कही है औ स्वयंज्योतिर्वाक्षणवाक्यमें भी ''अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भव-ति'' इसरीतिसें स्वप्तके प्रसंगमें कहा है, ताका यह अभिप्राय है:--प्यपि तीनों अवस्थामें आत्मा स्वयंप्रकाश है, तथापि अपने प्रकाशमें अन्यप्रकाशकी अपेक्षारहित जो सकलका प्रकाशक ताकुं स्वयंप्रकाश कहें हैं, जागव्यवस्थामें सूर्यादिक औ नेत्रादिक प्रकाशक होनेतें अन्यप्रकाशकी अपेक्षारहित ता आत्मामें निर्द्धारित होवे नहीं; औ स्थूलदर्शीकूं सुषुप्तिमें कोई ज्ञान प्रतीत होवे नहीं; इसीवास्ते सुषुप्तिमें ज्ञानसामान्यका अभाव नैयायिक मानें हैं, यातें आत्मप्रकाशका सुषुप्तिमेंभी निर्द्धार होवे नहीं. इस अभिप्रायते श्रुतिनें स्वप्नअवस्थामें आत्माकूं स्वयंप्रकाश कहाहै,

स्वप्रमें इंद्रिय औ अंतःकरणकूं ज्ञानकी असाधनता कहिके स्वतः अपरोक्ष आत्मासैं स्वप्नकी अपरोक्षता ॥ ७५ ॥ स्वप्नअवस्थामें भी नेत्रादिक इंद्रियका संचार होवे, तौ स्वप्नमेंभी आत्माकृ प्रकाशांतर निरपेक्षताके अभावतें स्वयंप्रकाशताका निर्द्धार अश-क्य होवैगा. इसरीतिसें इंद्रियन्यापारतें विना स्वझमें आत्मप्रकाश है. स्वममें हस्तमें दंडकुं लेके उष्ट्रमहिपादिकनकुं ताहनकर्ता नेत्रसें आम्रादिकनकुं देखता भगण करें हैं, औ हस्तनेत्रपादके गोलक निश्वल प्रतीत होनें हैं, यातैं स्वप्नमें व्यावहारिक इंद्रियका व्यापार नहीं, औ प्रातिभासिक इंद्रि-यका अंगीकार नहीं. जो स्वममें प्रातिभासिक इंडिय होवे तौ स्वममें प्रका-शांतरके अभावतें स्वयंप्रकाशता श्रुतिमें कहीहै ताका बाध होवैगा, औ विचारसागरमें स्वझमें इंदिय प्रातिभासिक कहेंहैं सो भौढिवाद है, स्वझमें प्रातिभासिक इंदिय मानिके भी ज्ञानके समानकाछमें तिनकी उत्पत्ति होनेतें ज्ञानकी साधनता तिनकूं संभव गहीं इसरीतिसें अपना उत्कर्ष बोधन करनेकूं पूर्ववादीकी उक्ति मानिके समाधान है, यातें स्वममें ज्ञानके साधन इंद्रिय नहीं. औ इंद्रियच्यापार विना केवंछ अंतःकरणकू ज्ञानक्षाधनताके अभावतें औ तत्त्वदीपिकाके मतसें अंतःकरणका स्वभमें गजादिखप पार-णाम होनेतें ज्ञानकर्मकूं ज्ञानसाधनताके असंभवतें अंतःकरणव्यापारविना आत्मत्रकाश है. यातें स्वतः अपरोक्ष आत्मासें स्वन्नकी अपरोक्षता होवेहै, ओ स्वप्नअवस्थामें गजादिकनमें चाध्नुषता शतीत होवैहै,सोभी गजादिकनकी नाई अध्यस्त है, जात्रतमें घटादिकनकी चाक्षुपता व्यावहारिक है औ रञ्जुसर्पादिकनकी चाक्षुषता अध्यस्त होनेतें प्रातिभासिक है.

दृष्टिसृष्टि औ सृष्टिदृष्टिवादका भेद दृष्टिसृष्टिवादमै सकल अनात्मा की ज्ञातसत्ता (साक्षीभास्यता) कहिकै दृष्टिसृष्टिपदके दो अर्थ७६॥

दृष्टिसृष्टिवादमें तौ किसी अनात्मपदार्थकी अज्ञातसत्ता नहीं किंतु ज्ञातसत्ता है, यातें रज्जुसर्पकी नाई सकछ अनात्मवस्तु साक्षिभास्य हैं.

तिनमें इंडियजन्यज्ञानकी विषयता प्रतीत होते है, सो अध्यस्त है. हिप्तृष्टिनादमें दो भेद हैं:—सिद्धांतमुकावळी आदिशंथनमें तो यह कह्या है:—हिए कहिये ज्ञानस्वरूपही सृष्टि है, ज्ञानतें पृथक् सृष्टि नहीं. औं आकरमंथनमें यह कह्या है:—हिप्तृष्टिज्ञानमय अनात्मपदार्थकी सृष्टि है, ज्ञानतें पूर्व अनात्मपदार्थ होने नहीं; यातें सकळदश्यकी ज्ञातसत्ता है अज्ञातसत्ता नहीं, इसरीतिसें दिविष दृष्टिसृष्टिवाद है सकळ अद्वेत शासकूं यही अभिमत है.

सृष्टिदृष्टिवाद ( व्यावहारिकपक्ष ) का कथन ॥ ७७ ॥ .कितने यथकारोंने स्थूलदर्शी पुरुषनके अनुसारतें सृष्टिहिष्टिवाद मान्या है. प्रथम सृष्टि होवेहै उत्तरकालमें प्रमाणके संबंधते हिष्ट होवेहै. मृष्टिसें उत्तर दृष्टि होवे यह सृष्टिदृष्टिपदका अर्थ है. यापक्षमें अनात्मपदार्थ कीभी अज्ञातसत्ता है, औ अनात्म घटादिकनकी रज्जुसर्गादिकनसें विलक्षण व्यावहारिकसत्ता है औ दृष्टिसृष्टिवादमैं कोई अनात्मवस्तु प्रमाणका विषय नहीं किंतु ब्रह्मही वेदांतरूप शब्दप्रमाणका विषय है. अचेतन पदार्थ सारै साक्षीमास्य हैं, तिनमें चाक्षुपतादिकपतीति भमसप है. प्रमाणप्रवेयविभागभी स्वप्नकी नाई अध्यस्त है. औ सुष्टिदृष्टिवादमें अनात्मपदार्थ वटादिक प्रमाणके विषय हैं. तैसें गुरुशास्त्रादिकभी व्यावहारिक हैं. शुक्तिरजतादिकनतें विछक्षण हैं ब्यावहारिक रजतादिक पदार्थनसें कट-कादिरूप प्रयोजनसिबि होने है, पातिभासिकसें प्रयोजनसिब्दि होने नहीं, तथापि अधिष्ठानज्ञानसैं निवृत्ति दोनुंकी समान होवैहै, औ सदसदिलक्षण-त्वरूप अनिर्वचनीयत्वभी बोनूमें समान है, तैसे स्वाधिकरणमें त्रैकाछिक अभावभी दोनूंका समान है, यातैं प्रातिभासिककी नाई ज्यावहारिक पदार्थभी मिथ्या है, यातें मृष्टिदृष्टिवादमैंभी अद्वेतकी हानि नहीं.

मिथ्याप्रपंचके मिथ्यात्वमें शंकासमाधान उक्त दोन्नं पक्षविषे मिथ्यापदार्थनके मिथ्यात्व धर्ममें द्वैतवादिनका आक्षेप ॥ ७८ ॥ या प्रसंगमें यह शंका है:—हिष्मिष्टिवादमें तथा सिष्टिहिष्टिवादमें सकल अनात्म मिथ्या हैं, यामें विवाद नहीं, परंतु मिथ्या पदार्थनमें मिथ्यात्वधर्म हैं, तामें हैतवादी यह आक्षेप करेंहै:—प्रपंचमें मिथ्यात्वधर्म सत्य है अथवा मिथ्याहै ? सत्य कहे तो चेतनिभिन्न अनात्म धर्मकूं सत्यता होनेतें अहतकी हानि होवेगी. औ मिथ्यात्वकूं मिथ्या कहे तो भी अहतकी हानि होवेगी. तथाहि:—मिथ्या पदार्थकूं स्वविरोधी पदार्थकी प्रतिक्षेपकता होनेतें प्रपंचके मिथ्यास्त्व मिथ्यात्वतें ताकी सत्यताका प्रतिक्षेप नहीं होवेगा, जैसे एकही ब्रह्ममें सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व धर्म है. मिथ्यामृतसप्रपंचत्व धर्मतें निष्प्रपंचत्वा प्रतिक्षेप होवे नहीं, किन्तु सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व धर्मतें निष्प्रपंचत्वा प्रतिक्षेप होवे नहीं, किन्तु सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व है, तैसे प्रपंचमें कल्पत मिथ्यात्व है औ पारमार्थिक सत्यत्व है, इसरीतिसें प्रपंचके पारमार्थिक सत्यत्व है, इसरीतिसें प्रपंचके पारमार्थिक सत्यत्व है, होवेगी.

# उक्त आक्षेपका अद्वेत दीपिकोक्त समाधान ॥ ७९ ॥

इस आक्षेपका अद्वेतदीपिकामें यह समाधान छिल्या है:—"सच् घटः" इसरीतिर्से घटादिकनमें सत्यता प्रतीत होवेहै, औ अधिष्ठानगत सत्यताका घटादिकनमें भान होवे है अथ्या अधिष्ठानगत सत्यताका घटादिकनमें अनिर्वचनीय संबंध उपजे है. घटादिकनमें सदसिहळक्षणतारूप मिथ्यात्व धमे श्रुतिसिद्ध है. सिद्धळक्षणमें मिथ्यात्व होनेतें मिथ्यात्वका सत्यत्वसें विरोध है, यातें घटादिकनमें अपनी सत्यता नहीं. ताका मिथ्यात्वसें प्रतिक्षेप होवेहै. और जो द्वैतवादी कहें हैं, मिथ्यात्वधर्मकूं सत्यता मानें विना मिथ्याभूत मिथ्यात्वसें प्रपंचकी सत्यताका प्रतिक्षेप संमवे नहीं. जो मिथ्याभूत धमेंसें भी स्विवरोधी धमेका प्रतिक्षेप कहें तो मिथ्याभूत सप्रपंचत्वतें ब्रह्मकी निष्प्रपंचताकाभी प्रतिक्षेप हुया चाहिये. यह कथन अगुक्त है. काहेतें १ यह निमम है:—प्रमाणसिद्ध एक धमेंते स्वस्मानस्त्वावाले धर्मीके स्वविरोधी धमेका प्रतिक्षेप होवेहे. जहां धर्मीकी

विषमसत्ता होवे ताके विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवे नहीं, ब्रह्मका सप्रपंचल्य व्यावहारिक है. औं ब्रह्म पारमार्थिक है, यातें सप्रपंचल्यके समानसत्तावाला धर्मी ब्रह्म नहीं. ताके निष्णपंचल्यका सप्रपंचल्यों प्रतिक्षेप होवे नहीं. औं व्यावहारिक प्रपंचमें मिथ्यात्वभी व्यावहारिक है. काहेतें ? आगंतुक दोषरहित केवल अविधाजन्य प्रपंच औं मिथ्यात्व हैं. यातें दोनं व्यावहारिक होनेतें मिथ्यात्वके समानसत्तावाला प्रपंच है, ताके सत्यवका मिथ्यात्वसें प्रतिक्षेप होवेहे. औं सत्यधर्मतें ही विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप मानें तो "रजतं सत्य" इसरीतिसें शुक्तिरजतमें सत्यत्व प्रतीत हुयेका रजतके मिथ्यात्वसें प्रतिक्षेप नहीं हुया चाहिये. काहेतें ? कल्पितरजतमें मिथ्यात्व धर्मभी कल्पित है. सत्य नहीं. यातें विरोधी धर्मके प्रतिक्षेपक धर्मभी कल्पित है. सत्य नहीं. यातें विरोधी धर्मके प्रतिक्षेपक धर्मभी सत्यता अपेक्षित नहीं; किन्तु जा धर्मीके धर्म विरोधी होवें सो धर्मी प्रतिक्षेपक धर्मके समानसत्तावाला चाहिये यातें ब्रह्मके सप्रपंचत्वतें निष्पपंचत्वके प्रतिक्षेपकी आपित्त नहीं. औ प्रपंचके व्यावहारिक मिथ्यात्वतें सत्यत्वका प्रतिक्षेप संभवे है.

### मिथ्याप्रपंचके मिथ्यात्व धर्ममें प्रकारांतरसें द्वैतवादिनका आक्षेप ॥ ८० ॥

औ प्रकारांतरसें दैतवादी आक्षेप करे है, तथाहिः—प्रपंचमें मिध्यात्व धर्मकुं मिध्या मानें तौनी प्रपंचके पारमाधिक सत्यत्वका प्रतिक्षेप होने नहीं. काहेतें? समानसत्तावाळे धर्मनका विरोध होनेहै, विषमसत्तावाळे पदार्थनका विरोध होने नहीं. जो विषमसत्तावाळे पदार्थनका विरोध होने तौ शुक्तिमें प्रातिभासिक रजततादात्म्यतें व्यावहारिक रजतभेदका प्रतिक्षेप हुया चाहिये. इसप्रकारतें प्रपंचके व्यावहारिक मिध्यात्वतें पारमा-र्थिक सत्यत्वके प्रतिक्षेपका असंभव होनेतें प्रपंच सत्य है, यातें अद्वेतका असंभव है.

#### उक्त आक्षेपके उक्तही समाधानकी घटता॥ ८१ ॥

या शंकाकाभी उक्तही समाधान है. काहेतें १ पूर्वोक्त रीतिसें सपरजनतादिकनके मिथ्यात्वतें तिनके सत्यत्वका प्रतिक्षेष नहीं हुया चाहिये, यातें प्रमाणनिणींत धमें विरोधी धमेंकी प्रतिक्षेषकतामें प्रमाणनिणींतत्व प्रयोजक है. रजतका मिथ्यात्व प्रमाणनिणींत है, ताके विरोधी सत्यत्वका प्रतिक्षेषक है तैसें प्रपंचका मिथ्यात्वभी श्रुत्यादि प्रमाणींतें निणीतहै तासें प्रपंचसत्यत्वका प्रतिक्षेष होवेहै, शुक्तिभें रजतका तादात्म्य भमसिद्ध है, प्रमाणनिणींत नहीं, तासें रजतभेदका प्रतिक्षेष होवे नहीं, उल्या शुक्तिमें रजतभेदही प्रमाणनिणींत है, तासें रजततादात्म्यका प्रतिक्षेष होवेह है, औ प्रपंचके मिथ्यात्वके मिथ्यात्वकुं ज्यावहारिक मानिके ताके धर्मी प्रपंचकुं सत्य कहना सर्वथा विरुद्ध है. काहेतें १ ज्यावहारिक धर्मका आश्रय ज्यावहारिक ही संभवेह है. यातें देतवादीका दितीय आक्षेषभी असंगत है.

अद्वैतदीपिकोक्त समाधानका सत्ताके भेद मानै तौ संभव औ एकसत्ता मानै तौ असंभव॥ ८२॥

इसरीतिसें अद्वैतदीपिका यंथकी रीतिसें प्रतिक्षेपक धर्मके सपान सत्तावाळा धर्मी होवे, ताके विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवेहै ऐसा नियम मानें तो प्रपंचके मिथ्याभूतिमिथ्यात्वतें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप संभवे है, औ ब्रह्मके सप्रपंचत्वतें निष्प्रपंचत्वका प्रतिक्षेप होवें नहीं, परंतु सत्ता-भेद मानें तो अद्वैतदीपिकोक्त समाधान संभवे है. औ ब्रह्मक्षपसत्ताकाही घटादिकनमें भान होवेहै, ज्यावहारिक प्रातिभासिक पदार्थनमें भिन्नसत्ता नहीं, या पक्षमें एक सत्ता मानें तो उक्तसमाधान संभवे नहीं.

उक्त आक्षेपका निश्चलदासोक्त समाधान ॥ ८३ ॥

किंतु अस्मद्भावनार्से यह समाधान है:—प्रमाणनिर्णीतधर्मसे स्विविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवे है औ दोनूं धर्म प्रमाणनिर्णीत होवें, तहां अपरधर्मका प्रतिक्षेप होवे नहीं.प्रपंचका मिथ्यात्व श्रुत्यादिप्रमाणसें निर्णीत है.औ प्रपंचके

सत्यत्वमें कोई श्रुतिवचन प्रमाण नहीं. उखटा श्रुतिवाक्यनतें सत्यत्वका अभाव प्रतीत होनेहै,यातें प्रषंचके मिथ्यात्वतें सत्यत्वका बाध होनेहै. ''घटः सन्'' इस रीतिसें प्रत्यक्ष प्रमाणतें यद्यपि प्रवंचमें सत्यत्व प्रतीत होवेहै, तथापि अपोरुषेय श्रुतिवचनतें पुरुषप्रत्यक्ष दुर्वछहै,यातें प्रवचका सत्यत्व प्रमाणसिद्ध नहीं. औ ब्रह्मका समपंचत्व निष्मपंचत्व दोनूं प्रमाणसिख हैं, यातें एकधर्मसें अपरका बाध होवै नहीं,परंतु निष्मपंचत्वज्ञानतें परमपुरुषार्थकी प्राप्ति होवैहै, यातैं निष्प्रपंचत्व प्रतिपादनमें श्रुतिका तात्पर्य है. औ अद्वेत निष्प्रपंच ब्रह्मके बोधका उपयोगी सप्रपंचका निरूपण है; यातें सप्रपंचत्वनिरूपणमें श्रुतिता-त्पर्यके अभावतें सप्रयंचत्व पारमार्थिक नहीं, किंतु कल्पित है, परंतु दोषा-दिकरहित केवछ अविद्याजन्य होनेतें पातिभात्तिक नहीं,व्यावहारिक है. इसरीतिसें निष्प्रपंचत्वतें सप्रपंचत्वका वाध सिद्ध होवे है. काहेतें? सप्रपंचत्वप्रतिपादक वचनका व्यावहारिक सप्रपंचत्वमें तात्पर्य कहनेतें सप्रपं-चत्वका संकोच होवेहै बसका सप्रपंचत्व सदा नहीं, किंतु विचासी पूर्व अवि-थाकालमें है, यातैं निष्प्रपंचत्वधर्मेंसे बाध्य प्रपंचत्व है; वासें निष्प्रपंचत्वका प्रतिक्षेप संभवे नहीं, यार्ते दैतवादीका आक्षेप असंगत है,

डक आक्षेपका अन्य मंथकारोक समाधान ॥ ८४ ॥

औ मृसिंहाश्रमाचार्यसे अन्यश्रंथकारोंने उक्त आक्षेपका यह समाधान कहा है:—स्वाश्रयगोचर तत्त्वसाक्षात्कारतें जिस धर्मका बाध नहीं होते, तिसधर्मतें विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवेहै. औ स्वाश्रयगोचरतत्त्वसाक्षात्कारतें जिसधर्मका बाध होते तिसतें स्विवरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवे नहीं. मिध्यात्वका आश्रय जो प्रपं व ताके अधिष्ठान ब्रह्मगोचर तत्त्वसाक्षात्कारतें प्रपंचके मिध्यात्वका बाध होते नहीं, उछटा ब्रह्मसाक्षात्कारतें प्रपंचके मिध्यात्वका बाध होते नहीं, उछटा ब्रह्मसाक्षात्कारतें प्रपंचके प्रध्यात्वशुद्धि होतेहैं, यातें प्रपंचके मिध्यात्वसें तिसके विरोधी सत्यत्वका प्रतिक्षेप होतेहैं, औ सप्रपंचत्वका आश्रय ब्रह्म है, ताके साक्षात्कारतें सप्रपंचत्वका बाध होने हैं, यातें ब्रह्मके निष्प्रपंचत्वका सप्रपंचत्वका बाध होने

वैहैं. जैसें शुक्तिमें स्वतादात्म्य है,किल्पतकाभी स्वाधिष्ठानमें तादात्म्य होनेतें रजततादात्म्य है,तहां शुक्तिसाक्षात्कारतें शुक्तिवादात्म्यका बाध होवे नहीं; यातें शुक्तिवादात्म्यसें स्विवरोधी शुक्तिमेदका प्रतिक्षेप होवे हैं. शुक्तिसाक्षात्कारतें रजततादात्म्यसें स्विवरोधी शुक्तिमेदका प्रतिक्षेप होवे हैं. शुक्तिसाक्षात्कारतें रजततादात्म्यसें स्विवरोधि रजतमेदका प्रतिक्षेप होवे नहीं. तैसें प्रपंचके मिथ्याभृत मिथ्यात्वतें तत्यत्वका प्रतिक्षेप होवे नहीं. हैं प्रपंचत्वतें निष्प्रपंचत्वका प्रतिक्षेप होवे नहीं. इसरीतिसें हैतवादीके आक्षेपके अनेक समाधान हैं. तिनके वचनोंसें जिज्ञान्सकं विश्वेसता करनी योग्य है.

मतभेदसैं पांच प्रकारका प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप (तिरस्कार) ॥ ८५॥

तत्त्वग्रुडिकारकी रीतिसें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप. प्रपंचके मिथ्यात्वतें ताके सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवेहै यह कह्याः-तहां

प्रपत्तका प्रतिक्षेप मतभेद्सैं पांच प्रकारका है, तत्वशुक्कि हरके मतमें "घटः सन्" इत्यादिक प्रत्यक्ष ज्ञानका विषय घटादिकनका अधिष्ठान सत्त- रूप चेतन है. औ सहूपचेतनमें अध्यस्त घटादिक अपने अधिष्ठान से अभिन्न होयकै अमन्तिके विषय होवें हैं. जैसे शुक्तिरज्जुआदिकनकुं विषय करनेवाली इदमाकार चाक्षुष वृत्ति होवेह, औ रजत सपीदिक चाक्षुष वृत्तिके विषय हैं, तैसे नेत्रादि प्रमाणजन्य सकल ज्ञानोंका विषय अधिष्ठानसत्ता है, घटादिगोचर प्रमाणजन्य सकल ज्ञानोंका विषय अधिष्ठानसत्ता है, घटादिगोचर प्रमाणजन्य सकल ज्ञानोंका विषय अधिष्ठानसत्ता है, घटादिगोचर प्रमाणजन्यवृत्ति होवे नहीं, काहेतें १ अज्ञातगोचर प्रमाण होवे है. औ जडपदार्थकुं अज्ञानकत आवरणके असंभवतें अज्ञातत्वके अभावतें प्रमाणगोचरता संभवे नहीं, यातें रजतसर्पादिकनकी नाई अयके विषय घटादिक हैं, तिनका अधिष्ठान सत्त्वप है, सोई नेत्रादिप्रमाणजन्यवृत्तिका विषय है. इसरीतिसे सकल प्रमाणका विषय सत्त्वप चेतन है. सत्त्वपचेतनमें तादात्म्यसें अनेक भेदविशिष्ट घटादिकनकी प्रतीति अमक्तप है, यातें घटादिकनमें सत्ता किसी

प्रमाणका विषय नहीं. इसीवास्तै वटादिकनके मिथ्यात्वकूं अनेक श्रुतिस्मृति अनुवाद करें हैं. तत्वशुद्धिकारनैं इसरीतिसैं नेत्रादिप्रमाणका गोचरअधिष्ठान सत्ता कही है,घटादिकनकी सत्ता नेत्रादिप्रमाणका गोचर नहीं; यातैं प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेष कह्या है.

अन्यअंथकारनकी रीतिसें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८६ ॥ औ कोई ग्रंथकार इसरीतिसें कहें हैं:-"धटोस्ति " इत्यादिक प्रती-तिका गोचर घटादिकनका सत्त्व है, औ श्रुतियुक्तिज्ञानीके अनुभवतें घटादिकनमें मिथ्यात्व है, तहां अवाधितत्वरूप सत्त्वका मिथ्यात्वसें विरोध होनेतें घटादिकनमें जातिरूप सत्त्व है.जैसें सकछ घटनमें अनुगत धर्म घटत्व है, तैसैं '' सन् वटः सन् पटः " इस एकाकार प्रतीतिका गोचर सकल पदा-र्थनमें अनुगत धर्म जातिकाप सत्त्व हैं।अथवा देशकालके संबंधविना तौ घटा-दिकनकी प्रतीति होवै नहीं, देशकालके संबंधविशिष्ट घटादिकनकी प्रतीति होवे हैं " इह घटोऽस्ति " " इदानीं घटोस्ति" इसरीतिसें देशसंबंधकुं औ काल्संबंधकुं बटादिगोचरप्रतीति विषय करेंहै, सो देशसंबंधक्रप वा काल-संबन्धस्त्रही बटादिकनमें सत्त्व है,अथवा बटादिकनका स्वरूपही"घटोस्ति" या प्रतीतिका विषय है. घटादिकनसें पृथक् सत्त्वकूं उक्त प्रतीति विषय करे नहीं. काहेतें ? नशब्दरहितवाक्यसें जाकी प्रतीति होवे नशब्दसहितवाक्यसें ताका निषेध होते है; और"वटोऽस्ति" या वाक्यते वटके स्वरूपका निषेध होवैहै, यह सर्वकूं संमत है; यातैं "घटोऽस्ति" या नशब्दरहितवाक्यतें घटकें स्वरूपमात्रका बोधही मानना उचित है; इसरीतिसें "घ्रटोऽस्ति" इसप्रतीति का गोचर घटका स्वरूप है, यार्ति स्वरूपसैं अतिरिक्त घटादिकनमें सस्वके अभावतें ताका प्रतिक्षेप कहें हैं.

न्यायसुषाकारकी रीतिसें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८७ ॥ औ न्यायसुषाकारके मतमें अधिष्ठानगत सत्ताका संबंध घटादिकनमें उक्त प्रतीतिका गोचर है, तत्त्वशुद्धिकारके मतमें तौ घटादिक अनात्मगोचर प्रतीति प्रमाणजन्य नहीं; केवल अधिष्ठानसत्ता गोचरप्रमाण है. औ या मन्तमें अधिष्ठानसत्ताका संबंधविशिष्ट घटादिक प्रमाणके विषय हैं, इतना भेद है. इसरीतिसें घटादिकनमें अधिष्ठानसत्ताका संबंध होनेतें घटादिकनमें सत्त्व प्रतीत होवेहें. औ घटादिकनमें सत्त्वके अभावतें ताका प्रतिक्षेप कहियेहे. औ अधिष्ठानसत्ताकी प्रतीति घटादिकनमें मानें तो अन्यथाल्यातिका अंगीकार होवे है, यातें अधिष्ठानसत्ताका अनिवंचनीयसंबंध घटादिकतें उपजेहे, यह कहनाही उचित है.

अन्यआचार्यकी रीतिसें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८८॥ औं कोई आचार्य इसरीतिसें सत्त्वका प्रतिक्षेप कहें हैं:-श्रुतिमें यह

भी कोई आचार्य इसरीतिसें सत्त्वका प्रतिक्षेय कहें हैं: -श्रुतिमें यह कहााहै: "प्राणा वे सत्यं तेषामेष सत्यम्" प्राणा शब्दका अर्थ हिरण्य-गर्भ है, प्राण कहिये हिरण्यगर्भ सत्य है, ताकी अपेक्षातें परमात्मा उत्क्रष्ट सत्य है, यह श्रुतिका अर्थ है. "सत्यस्य सत्यम्" इसरीतिसें अन्य श्रुति है, अनात्मसत्यतासें आत्मसत्यता उत्क्रष्ट है, यह श्रुतिका अर्थ है. जैसें अन्यराजाकी अपेक्षातें उत्क्रष्टराजाकुं राजराज कहें हैं, तैसें उत्क्रष्ट सत्यकुं "सत्यका सत्य" कह्या है. इसरीतिसें श्रुतिवाक्यनमें सत्यके उत्कर्ष अपकर्ष कहें हैं; तहां अन्यविध उत्कर्ष अपकर्ष तो संभवे नहीं. सर्वदा अवाध्यत्व औ किंचित्काल अवाध्यत्वक्ष्यही सत्यत्वमें उत्कर्ष अपकर्ष है. अनात्म-पदार्थनमें ज्ञानतें पूर्वकालमें अवाध्यत्वक्ष्य सत्यत्व हैं यातें हिरण्यगर्भ तो अपकृष्ट सत्य है औ परमात्मवस्तुमें सर्वदा अवाध्यत्वक्ष्य सत्यत्व हैं, यातें हिरण्यगर्भ तो अपकृष्ट सत्य है औ परमात्मा उत्कृष्ट सत्य है.इसरीतिसें द्विषय सत्यत्व श्रुतिक्षंमत है, तिनमें किंचित्काल अवाध्यत्वक्ष्य सत्यत्वका मिथ्यात्वर्सें विरोध नहीं, किंतु सर्वदा अवाध्यत्वक्ष्य सत्यत्वका मिथ्यात्वर्सें विरोध होनेतें ताका प्रपंचके मिथ्यात्वर्सें प्रतिक्षेय होवे हैं.

संक्षेप शारीरककी रीतिसें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥८९॥ औ संक्षेप शारीरकमें यह कहाहै:-यचपि प्रत्यक्षदिप्रमाणसें घटा- दिकनमें सत्यत्व प्रतीत होवे है तथापि बसनोधका वाक्यनमें ही प्रमाणताहै अनात्मश्राहक प्रत्यक्षादिक प्रमाणाभास हैं; प्रमाण नहीं. काहेतें ? अज्ञात अर्थके बोधका जनक प्रमाण होवे हैं. अज्ञानकत आवरणका जडपदार्थमें असंभव होनेतें चेतनिमन्नमें अज्ञातत्वके अभावतें तिनके बोधक प्रत्यक्षादिकनकूं प्रमाणता संभवे नहीं. इसरीतिसें प्रमाणाभासतें घटादिकनमें सत्यत्वकी सिद्धि होवेहैं. औ श्रुतिखप प्रमाणतें घटादिकनमें मिथ्यात्वकी सिद्धि होवेहैं. मुख्यप्रमाणतें प्रमाणाभासके वाधद्वारा सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवेहैं. इसरीतिसें प्रपंचमें अत्यंत अबाध्यत्वक्षप सत्यत्वका पंचपका-रसें प्रतिक्षेप कहाहै यातें प्रपंच मिथ्याहै.

कर्मकूं ज्ञानकी साधनता विषे विचार मिथ्या प्रपंचकी निवृत्तिमें कर्मके अनुपयोगके अनुवादपूर्वक सिद्धांतके द्विविध समुचयका निर्द्धार ॥ ९० ॥

मिथ्याकी निवृत्तिमें कर्मका उपयोग नहीं, यातें केवल कर्मतें वा कर्म समुचितज्ञानतें अनर्थनिवृत्ति संभवे नहीं, केवल ज्ञानतें अनर्थनिवृत्ति होवे है; यह अर्थ अद्देतवादके ग्रन्थनमें अतिप्रसिद्ध है, औ भाषामें भी विचारसागरके षष्ठतरंगमें स्पष्ट है, यातें लिख्या नहीं. या स्थानमें यह सिद्धांत है:—अनेक श्रुतिस्मृतिमें कर्म समुचित ज्ञानसें मोक्षप्राप्ति कही है. औ भाष्यकारनें बहुत स्थानमें समुचयवादका निषेध प्रतिपादन कन्या है तहां यह निर्द्धार है:—समसमुचय औ कमसमुचय भेदसें समुच्चय दो प्रकार्य का होवेहै. ज्ञान औ कर्म दोनूं परस्पर मिलिके मोक्षके साधन जानिके एक कालसें दोनूंका अनुष्ठान समुच्चय कहिये है. औ एकही अधिकारिक् पूर्व कर्मानुष्ठान औ उत्तरकालमें सकल कर्म त्यागिके ज्ञानहेतु अवणादिकनका अनुष्ठान क्रमसमुच्चय कहिये है, तिनमें समसमुचयका तो निषेध है औ श्रुतिस्मृतिमें ज्ञानकर्मका जहां समुच्य लिख्या है, ताका पूर्व उक्त क्मसमुच्यमें तात्पर्ध है.

# जीवेश्वरवृत्तिपयोजनिवृत्ति नि॰-प्० ८. (४०३)

#### भाष्यकारोक्तिकी साधनता ॥ ९१ ॥

भाष्यकारका यह सिद्धांत है:-मोक्षका साक्षात्साधन कर्ष नहीं; किंतु मोक्षका साक्षात्साधन ज्ञान है, औ ज्ञानका साधन कर्म है; परंतु:-

#### वाचस्पत्युक्तजिज्ञासाकी साधनता ॥ ९२ ॥

भामतीनिवंधमें वाचस्पतिनें तो यह कहाहि:-ज्ञानके साक्षात्साधन कर्म नहीं; किंतु जिज्ञासाके साधन कर्म हैं, काहेतें १ कैवल्यशाखामें सकछ आअमकर्म विविदिपाके साधन स्पष्ट कहेहें. वेदनकी इच्छाकूं विविदिषा कहेहें औ तृतीयाध्यायमें सर्व कर्मनकी अपेक्षा ज्ञानमें सुत्रकारनें कहीहै. तहां सुत्रके व्याख्यानमें भाष्यकारनें यह कहाहै:-रामदमादिक साधन तो ज्ञानके साधन हैं, यातें ज्ञानके समीप हैं, औ जिज्ञासाके साधन कर्म हैं, यातें शांवदमादिकनकी अपेक्षातें ज्ञानके दूर हैं. इसरीतिसें अतिवचनतें औ भाष्यवचनतें जिज्ञासाके साक्षात्साधन कर्म हैं. औ जिज्ञासाहारा ज्ञानके साधन हैं. जो ज्ञानके साक्षात्साधन हमें हैं, तो ज्ञानके उदयपर्यंत कर्मानुष्ठानकी प्राप्ति होनेतें ज्ञानसहित कर्मत्यामकप संन्यासका छोप होवैगा, यातें जिज्ञासाके साधन कर्म हैं यह वाचस्पतिका मत है.

विवरणकारोक्त कर्मकूं ज्ञानकी साधनता ॥ ९३ ॥ औ विवरणकारका यह मत है:—ययपि "वेदानुबचनेन विविदिषंति" इसरीतिसें श्रुतिमें कह्या है; तहां अक्षरमर्गादासें वेदाध्ययनादिक धर्मनकूं विविदिषाकी साधनता प्रतीत होवेहै, तथापि इच्छाके विषयज्ञानकी साधनतामेंही श्रुतिका तात्पर्य है. कर्मनकूं इच्छाकी साधनतामें श्रुतिका तात्पर्य है. कर्मनकूं इच्छाकी साधनतामें श्रुतिका तात्पर्य नहीं. जैसें "अश्वेन जिगमिषति" इसवाक्यतें अक्षरमर्यादासें गमनगोचर इच्छाकी साधनता अश्वकृं प्रतीत होवेहैं, औ "शक्केण जिथांसति" इसवाक्यतें हननगोचर इच्छाकी साधनता शक्ककुंप्रतीत होवेहैं, तहां इच्छाका

गोचर जो गमन ताकी साधनता अश्वमैं अभिप्रेत हैं. औ इच्छाका विषय हननकी साधनता शस्त्रमें अभिप्रेत है; तैसें इच्छाके विषयज्ञानकी साधनता कर्मनकृं अभिनेत है. औ या पक्षमें दोष कहा। है: -कर्मनकृं ज्ञानकी साध-नता मानें तो ज्ञानउदयपर्यंत कर्मानुष्ठानकी आपित्त होनेतें संन्यासका छोप होनेगा; ताका यह साधन है: -जैसें नीजप्रक्षेपतें पूर्व तो भूमिका कर्षण होनें है, औ नीजप्रक्षेपतें उत्तरकाछमें भूमिका आकर्षण होयके ब्रीहि आदिक-नकी सिद्धि कर्षण आकर्षणतें होनेहैं. तैसें कर्म ओ कर्मसंन्यासतें ज्ञानकी सिद्धि होनेहैं. अंतःकरणकी शुद्धिद्वारा प्रत्यक्तत्वकी तीव जिज्ञासा नैरा-ग्यसहित होने तनपर्यंत कर्म कर्तव्य है, औ नैराग्यसहित तीव जिज्ञासाके उत्तरकाछमें साधनसहित कर्मका त्यागरूप संन्यास कर्तव्य है. इस्रीतिसें ज्ञानके साधन कर्म हैं, तथापि तीव जिज्ञासातें पूर्वही कर्तव्य हैं. तीव जिज्ञासातें उत्तरकाछमें संन्यासके अंग शमादिक ही कर्तव्य हैं. कर्म नहीं; यातें कर्मकी अपेक्षातें शमादिकनकृं अंतरंगताप्रतिपादक तृतीयाध्यायस्थ भाष्यवचनसें निरोध नहीं. इस्रीतिसें निवरणकारके मतमें ज्ञानके साधन कर्म हैं औ वाचस्यतिके मतमें निविदिषाके साधन हैं.

औ दोतूं मतमें विविदिषातें पूर्वकालमें कर्मका अनुष्ठान औ उत्तरकालमें शमादिसहित सन्यासपूर्वक अवणादिकनका अनुष्ठान है; विविदिषातें उत्तर-कालमें किसीके मतमें कर्म कर्तव्य नहीं.

वाचरपित औ विवरणकारके मतकी विलक्षणतामें शंका ॥ ९४ ॥ या स्थानमें यह शंका होने हैं, दोनूं मतमें विविदिषातें पूर्वकालमेंही कर्म कर्तन्य होने तो मतमेदिनरूपण निष्फल होंनेगा. काहेतें ? वाचरपिके मतमें कर्मका फल विविदिषा है औ विवरणकारके मतमें कर्मका फल ज्ञान है. फलकी सिद्ध हुयां साधनका त्याग होनेहैं, यातें वाचरपितके मतमें विविदिषाकी सिद्धपर्यंत कर्मका अनुष्ठान मानें औ विविरणकारके मतमें विविदिषाकी सिद्धपर्यंत कर्मका आनुष्ठान मानें तो दोनूं मतनमें विलक्षणता संभवे. वाचरपितके मतानुसारी जिज्ञासु कर्मका त्याग करें औ विवरणकारके मतानुसारी जिज्ञासु कर्मका त्याग करें औ विवरणकारके मतानुसारी जिज्ञासु ज्ञानसें पूर्व कर्मका

### जीवेश्वरवृत्तिभयोजनिवृत्ति नि०-प्र०८. (४०५)

अनुष्टान करें तो मतभेदनिरूपण सफल होने औ पूर्वोक्तरीतिसें दोनूं मतमें निविदिपाकी सिव्हिसें कर्मका त्याग मानें तो परस्पर निलक्षणता प्रतीत होने नहीं, यातें मतभेद निरूपण निष्फल है.

#### इक्त शंकाका समाधान ॥ ९५ ॥

ताका यह समाधान है:--यचिप दोनूं मतमें विविदिषापर्यतही कर्मका . अनुष्ठान है, तथापि मतभेदसैं कर्मके फर्टमैं विरुक्षणता है. तथाहि:-वाच-स्पतिके मतमें कर्मका फल विविदिषा है, विविदिषाकी उत्पत्ति हुयां कर्म-जन्यअपूर्वका नाश होने है, विविदिपा हुयांभी उत्तमगुरुलाभादिक सामग्री होवै तौ ज्ञान होवै, किसी साधनकी विकलता हुयां ज्ञान होवै नहीं, कर्मका व्यापार विविदिषाकी उत्पत्तिमें है, औ तत्त्वज्ञान कर्मका फल नहीं; यातें ज्ञानकी उत्पत्तिमें कर्मका व्यापार नहीं. इसरीतिसें वाचस्पतिके मतमें विविदिपाहेतु कर्मका अनुष्ठान करेभी ज्ञानकी सिद्धि नियमतैं होवै नहीं; किंतु उत्तम भाग्यतें सकल सामगीकी सिद्धि होवे तो ज्ञान होवे है, यातें ज्ञानकी प्राप्ति अनियत है. औ विवरणकारके मतमें विविदिषातैं पूर्वकालमें अनुष्टित कर्मकामी ज्ञान फल है; यातैं फलकी उत्पत्तिविना कर्मजन्य अ-पूर्वका नाश नहीं होनेतें ज्ञानकी उत्पत्तिपर्यंत कर्मजन्य अपूर्व रहेहै; जितनी सामग्री विना कर्मका फल ज्ञान होवै नहीं उतनी सामग्रीकूं कर्म संपादन करेंहै. इसरीविसें या पक्षमें ज्ञानहेतु कर्मका अनुष्ठान करें ती वर्तमान शरीरमें वा भाविशरीरमें अवश्यज्ञान होवेहैं, यातें ज्ञानकी उत्पत्ति नियत है. या-प्रकारतें वाचस्पतिके मतमें शुभकमेंतें विविदिषा नियमतें होवेहै; औ ज्ञान की सिद्धि अनियत है. विवरणकारके मतर्में तिसी कर्मसें ज्ञानकी उत्पत्ति नियमतें होवेहै, यातें दोनूं मतका परस्पर भेद है संकर नहीं. विविदिषाके हेतु कर्म होर्वे अथवा ज्ञानके हेतु होर्वे, दोनुं रीतिसें वेदाध्ययन यज्ञदान कच्छूचांद्रायणादिक आश्रम कर्मनकाही विधामें उपयोग है,

कोई आचार्यकी रीतिसें वर्णपात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोग९६॥ वर्णमात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोगनहीं, इसरीतिसें कोई आचार्य कहेंहें करुपतरुकारकी रीतिसें सकल नित्यकर्मका विद्यामें उपयोग ॥ ९७ ॥

अंगे कल्पतरुकारका यह मत है:—सकल नित्यकर्मनका विधामें उपयोग है. काहेतें ? सूत्रकारनें औ भाष्यकारनें आश्रमरहित पुरुवनकाभी विधाहेतु कर्ममें तथा श्रवणादिकनमें अधिकार कहाहि, तैसें रैक वाचक्रवी आ-दिक आश्रमरहितनमें मी बस्रविधा श्रुतिमें कहीहै. वाचक्रवीपृत्री गार्गीकृं वाचक्रवी कहें हैं; जो आश्रमधर्मनकाही विधामें उपयोग होवे तो आश्रमरहित पुरुवनमें ज्ञानसंपादक कर्मके अभावतें ज्ञान नहीं चाहिये; यातें जपगंगास्नान देवताध्यानादिसहित सकल शुभकर्मका विधामें उपयोग है, यह कल्पतरुकारका मत है, परंतु कल्पतरुकारके मतमें भी काम्यकर्मका विधामें उपयोग नहीं; किंतु नित्यकर्मकाही विधामें उपयोग है. काहेतें। अन्यप्रकारसें तो विधामें कर्मका उपयोग संभवे नहीं. विधाके प्रविवंधक पापकी निवृत्तिहार राही विधामें कर्मका उपयोग होवेहै, औ काम्यकर्मतें स्वर्गप्रविद्यादिकनकी प्रापिक्षप फल होवेहै. तिनतें पापकी निवृत्ति होवे नहीं, नित्यक्रमें ही पापकी निवृत्ति होवे है, यातें सकल नित्यकर्मका विधामें उपयोग है.

## संक्षपशारीरककर्ताकी रीतिसैं काम्य औ नित्य सकल श्रुप्रकर्मका विद्यामें उपयोग ॥ ९८॥

औं संक्षपशारीरककर्तानें यह कहा है: — काम्य औ नित्य सकछ शुभकर्मका विद्यामें उपयोग है. काहेतें? "यज्ञेन विविद्यितें" इसरीति कें के नत्यशासामें कहा है, तहां नित्यकाम्यसाधारण यज्ञशब्द है. "धर्मेण पाप-मण्डलितं" इत्यादिक वाक्यनतें सकछशुभकर्मक पापकी नाशकता प्रतीत हो-

### जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजनिवृत्ति नि०-५० ८. (४०७)

वेहैं, यातें ज्ञानके प्रतिवंधक पापकी निवृत्तिद्वारा नित्यकर्मकी नाई काम्य-कर्मका भी विद्यामें उपयोग है यह संक्षेपशारीरककर्ता सर्वज्ञात्ममुनिका मतहै.

### संन्यासकी ज्ञानसाधनताविषे विचार पापनिवृत्तिद्वारा ज्ञानके हेतु होनेतें कम कारे कर्म औ संन्यास दोवुंकी कर्तव्यता ॥ ९९ ॥

यातें तीव जिज्ञासापर्यंत सकल शुमकर्म कर्तेन्य हैं. दहतर वैराग्यसहित तीव जिज्ञासा हुमां साधनसहित कर्मका त्यागरूप संन्यास कर्तन्य है, जैसें शुमकर्मतें पापकी निवृत्ति होवे, तैसें संन्यासतेंभी ज्ञानके प्रतिबंधक पापकी निवृत्ति होवेहै. ज्ञानके प्रतिबंधक पाप अनेकविध होवें हैं, तिनमें किसी पापकी निवृत्ति कर्मतें औ किसीकी निवृत्ति संन्यासतें होवेहै, यातें ज्ञानम तिबंधक पापकी निवृत्तिहारा कर्म औ संन्यास दोनूं ज्ञानके हेतु होनेतें क्रमतें कर्तन्य हैं.

किसी आचार्यके मतमें संन्यासक्तं प्रतिबंधक पापकी निष्टति औ पुण्यकी उत्पत्तिद्वारा अवणकी साधनता॥ १००॥

अौ किसी आचार्यका यह मत है:—केवल पापनिवृत्तिद्वाराही संन्या-संकू ज्ञानकी साधनता नहीं है; किंतु संन्यासजन्य अपूर्वसहित पुरुषकृं ही अवणादिकनतैं ज्ञान होवेहै, यातें अवणका अंग संन्यास होनेतें सर्वथा निष्पापकृभी सन्यास कर्तव्य है.

### विवरणकारके मतमें संन्यासकूं ज्ञानप्रतिबंधक विक्षेपकी निवृत्तिहृप दृष्टफलकी हेतुता ॥ १०१ ॥

औ विवरणकारका यह मत है:—संन्यासविना विक्षेपका अभाव होंवे नहीं यातें ज्ञानप्रतिबंधक विक्षेपकी निवृत्तिस्य दृष्टफल्ट्ही संन्यासका है. यातें ज्ञानप्रतिबंधक पापकी निवृत्ति वा ज्ञानहेतु धर्मकी उत्पत्तिस्य अदृष्ट फलका हेतु संन्यास है, यह कथन अयोग्य है. जहां दृष्टफल्ट नहीं संभवे तहां अदृष्टफलको कल्पना होवेहै. औ निक्षेपकी निवृत्तिरूप दृष्टफल संन्यासका संभवे हैं, वाका अदृष्टफल कथन संभवे नहीं. औ किसी प्रधान पुरुषकूं आश्रमांतरमेंभी कामकोधादिरूप विश्लेपका अभाव होवे वो कर्मिट्य-नमें वेदांतका विचार संभवे तौ यथि उक्त रीतिसें संन्यास व्यर्थ हैं तथापि आसुत्रेरामृतेः काल नयेदेदांतिच्तिया हस गोडपादीयवचनतें ''तिच्चितनं तत्कथनमन्योन्यं तत्प्रवोधनम्'' इस भगवद्वचनतें, " ब्रह्मसंस्थो अमृतवमित " इस श्रुतिवचनतें, निरंतर कियमाण ब्रह्मश्रवणादिकनतें ज्ञान होवे हैं. जिसकी ब्रह्मविषे संस्था किसे अनन्यव्यापारतासें स्थिति होवे सो पुरुष ज्ञानद्वारा अमृतभावकूं प्राप्त होवे हैं, यह श्रुतिका अर्थ है. कमें छिद्यकालमें कदाचित्र कियमाण श्रवणादिकनतें ज्ञान होवे नहीं, औ निरंत्त स्थापादकनके अभ्यासका हेतु संन्यास है. यातें अदृष्टविनाही दृष्टफल का हेतु संन्यास है, तौभी व्यर्थ नहीं.

क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें अधिकारका विचार क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें अधिकारके विचारकी प्रतिज्ञा ॥ १०२ ॥

या प्रसंगमें क्षत्रियवैश्यका संन्यासमें औ अवणमें अधिकार है अथवा नहीं, यह विचार मतभेदसें छिसें हैं:-

कोई यंथकारकी रीतिसैं संन्यासमें तथा ब्रह्मश्रवणमें ब्राह्मण काही अधिकार औ क्षत्रिय वैश्यका अनधिकार ॥ १०३॥

कोई ग्रंथकार इसरीतिसें कहें हैं:-संन्यासविधायक बहुवाक्यनमें ब्राह्म-णपद होनेतें ब्राह्मणमात्रका संन्यासमें अधिकार है औं संन्यासविना गृह-स्थादिकनकूं ब्रह्मविचारका अवकाश नहीं;यातें संन्यासमें तथा ब्रह्मभवणमें क्षत्रियवैश्यका अधिकार नहीं.

### जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजनिवृत्ति नि०-प्र०८. (४०९)

#### अन्यअंथकारकी रीतिसें संन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार; क्षत्रिय और वैश्यका संन्यासक्तं छोडिके केवल ब्रह्मश्रवणमें अधिकार ॥ १०४ ॥

अन्य यंथकार इसरीतिसें कहें हैं:—ययपि संन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार है, तथापि ब्रह्मश्रवणमें क्षत्रिय वैश्यकामी अधिकार है, परंतु जन्मांतरसंस्कारतें जिस उत्तम पूरुषकूं विषयनमें दीनतादिक दोष नहीं होवै, ऐसे शुद्धभुद्धिवालेकूं संन्यासविना ज्ञान होवैहै, इसीवास्ते गृहस्थाश्र-ममेंही अनेक राजर्षि ब्रह्मवित कहेहैं.

तिनसें अन्यप्रंथकारकी रीतिसें क्षत्रिय वैश्यका ब्रह्मश्रवणाः दिककी नाईं विद्वत्संन्यासमेंभी अधिकार ॥ १०५ ॥

तिनसें अन्यअंथकार इसरीतिसें कहें हैं:-जैसें बसअवणादिकनमें अत्रिय-वेश्यका अधिकार है, तैसें संन्यासमेंभी अत्रियवेश्यकूं निषेध नहीं, औ ज्ञानके उदयसें कर्नृत्व भोकृत्व बुद्धिका तथा जातिआअमअभिमानका अ-भाव होते है. कर्नृत्वभोकृत्वबुद्धिविना औ जाति आअमके अभिमान विना कर्माधिकारके असभवतें सर्वकर्मपारित्यागपूर्वक अक्रिय असंग आत्मारूपसें स्थितिरूप विद्वत्सन्यासमें भी अत्रियवेश्यका अधिकार है, केवल विविदिषा संन्यासमें तिनका अधिकार नहीं.

#### वार्तिककारके मतमैं विविद्धासंन्यासमैंभी क्षत्रिय वैश्यका अधिकार ॥ १०६॥

ओ वार्तिककारका यह मत है:—विविदिषासंन्यासमेंभी क्षत्रियवैश्यका अधिकार है, औ बहुत श्रुतिवाक्यनमें ययि बासणकू संन्यास कहा है, तथापि संन्यासविधायक जाबालश्रुतिमें बासणपद नहीं है, केवल वैराग्य-संपित्तिसें संन्यास कहा है, यार्ते अनेक श्रुतिवाक्यनमें दिजका उपलक्षण बासणपद है. औ स्मृतिमें यह कहा। है:—'बासणः क्षत्रियो वापि वैश्यो

वा प्रवजेद् गृहात ॥ त्रयाणां वर्णानां वेदमधीत्य चत्वार आश्रमाः" इसप्रकारके स्मृतिवचनतेंभी क्षत्रियवैश्यका सन्यासमें अधिकार है, यह वार्तिककार सुरेश्वराचार्यका मत है.

ओं कोई यंथकारकी रीतिसें ब्राह्मणके ज्ञानमें सन्यासकी अपेक्षा ओ क्षत्रियवैश्यकूं सन्यासमें अनिधकार ओ विद्याके उपयोगी कर्ममें अरु वेदांतश्रवणमें अधिकार॥ १०७॥

और कोई अंथकार इसरीतिसें कहेंहैं:-संन्यासविधायक श्रुतिवाक्यनमें बासणपद है, ताकूं दिजमात्रका उपलक्षण कहनेमें प्रमाण नहीं. जानाल-श्रुतिमें ययपि बाह्मणपद नहीं है, तथापि बहुतश्रुतिके अनुसारतैं तहांभी बाह्मणकर्ताका अध्याहार है, याते क्षत्रियवैश्यका संन्यासमें अधिकार नहीं, परंतु अनेक स्थानमें ''ग्रहस्थराजा ज्ञानदान्'' कहेहैं; यातें यह मानना चा-हिये:--बाझणकूं ब्रह्मविचारका अंग संन्यास है, संन्यास विना गृहस्थादिक आश्रमस्थ बाह्मणका ब्रह्मविचारमैं अधिकार नहींसंन्यासी बाह्मणकाहीब्रह्मवि-चारमेंअधिकारहै, औ क्षत्रियवैश्यका संन्यासविनाही ब्रह्मविचारमें अधिकार है. काहेते ? संन्यासविधायक वचनमें ब्राह्मणपद होनेतें क्षत्रियवैश्यकूं सं-न्यासकी विधि नहीं. औ आत्यकामकू आत्मभवणका अभाव कहना संभवे नहीं, यातें क्षत्रियवैश्यकूं ज्ञानका उपयोगी अदृष्ट केवल कर्मतें ही होवैहै। संन्यासजन्य अदृष्टकी क्षत्रिय वैश्यके ज्ञानमें अपेक्षा नहीं; इसीवास्तै गीतामें "कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः" इसरीतिसें परमेश्वरनें कह्याहै या वाक्यमें अंतःकरणकी शुद्धि अथवा ज्ञान्संसिद्धिशब्दका अर्थ हैं; यह भाष्यकारनें छिल्या है, संन्यासरहित केवल कर्मतें अंतःकरणकी शुच्छिकुं जनकादिक प्राप्त हुये अथवा संन्यासरहित केवल कर्मतैं ज्ञानप्रति-वंधक निवृत्तिद्वारा अवलतें ज्ञानकूं प्राप्त हुये, यह गीतानाक्यका अर्थ है. दोनूं रीतिसें क्षात्रिय वैश्यकूं संन्यास निरपेक्ष केवल कर्मही ज्ञानप्रतिबंधक पापकी निवृत्तिका हेतु है. अी बाह्मणकुं संन्याससहित कर्मतें ज्ञानप्रतिवंधक

पापकी निवृत्ति होतेहैं, औ अवणका अंग संन्यास है, यापक्षमेंभी ब्राह्मणके अवणका अंग सन्यास है, क्षत्रियवैश्यके अवणका अंग नहीं; किंतु फठा-भिलापारहित कोधादि दोपरहित ईश्वरापण बुद्धिसें स्ववणीअधधमेंके अनुष्ठान सहित कमेंके अवकाशकालमें अवणतेंही क्षत्रियवैश्यकां ज्ञान होतेहैं. सर्वथा विद्याके उपयोगी कमेंमें औ अवणमें क्षत्रियवैश्यकामी अधिकार है. काहेतें—बाह्मणकी नाई ज्ञानार्थित्व क्षत्रियवैश्यकामी अधिकार है. काहेतें—बाह्मणकी नाई ज्ञानार्थित्व क्षत्रियवैश्यका क्षत्रियवैश्यका वेदांतअवणमें अधिकार है.

किसी त्रंथकारके मतमें शूद्रकूं अवगमें अधिकार ॥ १०८ ॥

ययि मनुष्यमात्रकूं आत्मकामनाका संभव होनेतें क्षत्रियवैश्यकी नाईं ज्ञानाथित्वके सद्भावतें शूद्रकूंभी उक्तरीतिसें वेदांतश्रवणका अधिकार हुया चाहिये:—तथापि ''न शूद्राय मतिं द्यात्'' इत्यादिक वचनतें शूद्रकूं उप-देशका निषेध है और सर्वथा उपदेशरहित पुरुषकूं विवेकादिकनका असंभव होनेतें ज्ञानाथित्व संभवे नहीं. तैसे शूद्रकूं यज्ञादिकर्मकाभी निषेध होनेतें वियोपयोगिकर्मके अभावतें ताका ज्ञानहेतु अवणमें अधिकार नहीं यह किसी अंथकारका मत है.

अन्ययंथकारनकी रीतिसैं श्रूद्रकाभी वेदभिन्नपुराणइति-हासादिरूप अध्यात्मयंथनके श्रवणादिकमें अधिकार ॥ १०९॥

अन्य गंथकारोंका यह मत है:—उपनयनपूर्वक वेदका अध्यन कहा। है शौ शूद्रका उपनयन कहा। नहीं; यातें वेदअवणमें तौ शूद्रका अधिकार नहीं है, तथापि "आवयेखतुरो वर्णान्" इत्यादिक वचनतें इतिहासपुराणा-दिकनके अवणमें शूद्रकाभी अधिकार है. औ पूर्व उक्त वचनमें शृद्रकूं उपदेशका निषेध कहा। है ताका यह अभिपाय है:—वैदिक मंत्रसहित यज्ञा-दिक कमोंपदेश शूद्रकूं नहीं करें, तैसें वेदोक पाणादिक सगुणउपासनाका शूदकुं उपदेश नहीं करे, उपदेशमात्रका निषेध नहीं. जो उपदेशमात्रका निषेध होवै तौ धर्मशास्त्रमैं शुद्रजातिके धर्मका निरूपण निष्फल होवैगा. औ विद्योपयोगि कर्मके अभावतैं जो विद्यामें अनिधकार कहें हैं. ताका यह समाधान है:-साधारण असाधारण सकल शुभकर्मनका विचामें उपयोग है, औ सत्य, अस्तेय, क्षमा, शौच, दान, विषयतैं विमुखता, भगवत्नामोचारण, तीर्थस्नान, पंचाक्षरमंत्रराजादिकनका जप, इत्यादिक सकल वर्णके साधारण धर्मनमें तथा शुद्रकमलाकरोक्त चतुर्वर्णके असा-धारण धर्मनमें शूद्रका अधिकार है, तिनकर्मनके अनुष्ठानतें अन्तःकर-णकी शुद्धिद्वारा विचाकी प्राप्ति संभवे हैं; यातें इतिहास पुराणाधिकनके-श्रवणतें विवेकादिकनके संभवतें श्रद्भकूंभी ज्ञानार्थित्व होनेतें वेदिभन्न अध्यात्मग्रंथनके अवणादिकनमें शूदकाभी अधिकार है: औ भाष्यकारनैंभी प्रथमाध्यायके तृतीयपादमैं यह कहा। है:-उपनयनपूर्वक नेदका अध्ययन कह्या है; औ शूद्रकूं उपनयनके अभावतें यद्यपि वेदमैं अधिकार नहीं, है, तथापि पुराणादिक अवणतें शृहकृंभी ज्ञान होय जानै तौ ज्ञानसमका-छही शुद्रकाभी प्रतिबंधरहित मोक्ष होनेहै. इसरीतिसे भाष्यकारके वचनतेंभी वेदभिन्न ज्ञानहेतु अध्यात्मग्रंथनके अवणमें शूद्रका अधिकार है.

> मतुष्यमात्रकं भक्ति औ ज्ञानका अधिकार अंत्यजादिमतुष्यनंकं तत्त्वज्ञानका अधिकार ॥ १९०॥

जन्मांतर संस्कारतें अंत्यजादिकनकूंभी जिज्ञासा होय जावे तो गौरुषे-यवचनतें तिनकोभी ज्ञान होयके कार्यसहित अविधाकी निवृत्तिरूप मोक्ष होवे हैं, यातें देवअसुरनकी नाईं सकल्मनुष्यनकूं तत्त्वज्ञानका अधि-कार है. आत्मस्वरूपके यथार्थ ज्ञानकूं तत्त्वज्ञान कहें हैं. आत्महीन कोई शरीर होवे तो ज्ञानका अनिधकार होवे, यातें आत्मज्ञानकी सामर्थ्य मजुष्यमात्रमें हैं, परन्तु:— तत्त्वज्ञानमें देवीसंपदाकूं अपेक्षा पूर्वक मनुष्यमात्रकूं भगवद्गक्ति औ तत्त्वज्ञानके अधिकारका निर्द्धार ॥१११॥

जा शरीरमें दैवीसंपदा होवै ताकूं तत्त्वज्ञान होवेहै, आसुरीसंपदामें तत्त्वज्ञान होवे नहीं. औ सर्वभृतनमें दया, क्षमा, सत्य, आर्जन, संवोषादिक देवी संपदाका संभव ब्राह्मणमें है, औं क्षत्रियका प्रजापालनार्थ प्रवृत्ति धर्म होनेतें बासणसें किंचित न्यून दैवीसम्पदा संभवे हैं;धर्मवुद्धिसें प्रजासंरक्षणके अर्थ दुष्टपाणीकी हिंसाभी अहिंसा है, यातें दैवीसंपदाका असंभव नहीं. तथा वैश्यकाभी ऋषिवाणिज्यादिक शारीरव्यापार क्षत्रियसैं अधिक होनेतें, आत्मविचारमें अवकाशका असंभव होनेतें, ताकूं सामर्थ्यका असंभव हे, तथापि कितने भाग्यशाली वैश्यनकूं शारीरव्यापारिवनाही सकल व्यव-हारका निर्वाह होवैहै; तिनकूं दैवीसंपदाका छामरूप सामर्थ्य संभवैहै, औ जिन आचार्योंके मतमें क्षत्रियवैश्यकूं संन्यासका अधिकार है, तिनके मतमें तो अनायासतें ही देवी संपदा संभवेहैं। औ चतुर्थ वर्णमें तथा अंत्यजादिकनमें यद्यपि देवी संपदा दुर्छभ है। तथापि कर्मका फळ अनंत-विध है, किसीकूं जन्मांतरके कर्मतें देवीसंपदाका छाम होय जावै तौ पुराणादिकनके विचारतैं चतुर्थवर्णकूं औ भाषाप्रबंधादिकनके श्रवणतैं अंत्यजादिकनकूंभी भगवद्रक्ति औ तत्त्वज्ञानके छामद्वारा मोक्षका छाम निर्वित्र होवैहै, इसरीतिसैं भगवद्गिति औ तत्त्वज्ञानका अधिकार सकल मनुष्यकूं है, यह शाम्नका निर्धार है.

तत्त्वज्ञानतें स्वहेतु अज्ञानकी निवृत्तिविषे शंकासमाधान अज्ञानके कार्य अन्तःकरणकी वृत्तिरूप तत्त्वज्ञानतें ताके कारण अज्ञानकी निवृत्तिमें शंका ॥ ११२ ॥

तत्त्वज्ञानतें कार्यसहित अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै, यह अद्वेतप्रनथन-का सिद्धांत है. औ जीवबहाके अभेदगोचर अन्तःकरणकी वृत्तिकूं तत्त्व- ज्ञान कहें हैं. अंतःकरणकूं अज्ञानकार्यता होनेतें वृत्तिस्तपतत्त्वज्ञानभी अज्ञा नका कार्य हैं। औं कार्यकारणका परस्पर अविरोधही छोकमें प्रसिद्ध है. यातें तत्त्वज्ञानतें अज्ञानकी निवृत्ति कहना संभव नहीं.

#### बक्त शंकाका समाधान ॥ ११३ ॥

या शंकाका यह समाधान है:-कार्यकारणका परस्पर अविरोध है, यह नियम सामान्य है. औ समानविषयक ज्ञानाज्ञानका परस्पर विरोध है, यह विशेष नियम है. यातें विशेष नियमतें सामान्य नियमका बाध होवे है. औ पटअभिसंयोगतें पटका नाश होतेहै, तहां संयोगका उपादानका-रण दो होवैंहें, यातें पटंभी उपादान कारण है, तथापि अधिसंयोगका औ पटका परस्पर नाश्यनाशकभावरूप विरोध है, अविरोध नहीं; यातैं कार्य-कारणका परस्पर अविरोध है, यह नियम संभवे नहीं. यचिप वैशेषिक शा-स्नकी रीतिसें अभिसंयोगतें पटका नाश होवे नहीं. काहेतें ? अभिसंयोगतें पटारंभकतंतुर्वेमिं किया होवैहै, क्रियार्वे तंतुविभागतें पटके असमवायि-कारण तंतुसंयोगका नाश होवे है, तंतुसंयोगके नाशतें पटका नाश होवेहै. इसरीतिसें वैशेषिकमतमें असमवायिकारणके नाशतें द्रव्यका नाश होवेहै. याते पटके नाशमें तंतुसंयोगके नाशकूं हेतुता है. पटअभिके संयोगकूं पट नाशमें हेतुवा नहीं, तथापि पूर्वोक्त ऋमतें पटका नाश होवे तौ अमिसंयो-गतैं पंचमक्षणमें पटका नाश संभवे है; औ अग्निसंयोगतें अव्यवहित उत्तर कालमें पटका नाश प्रतीत होवेहै, यातें वैशेषिकमत असंगतहै. औ अ-श्रिसंयोगतें भरमीभूतपटके अवयव संश्ठिष्टही प्रतीत होवे है, तैसें मुद्गरसें च-णामृत घटका कपाछविभागजन्य संयोगनाशविनाही नाश होवेहै, यातें अवयव संयोगके नाशकूं अवयवीके नाशमें कारणताका असंभव होनेतें तंतु-संयोगके नाशकृ पटनाशमें कारणता नहीं; किंतु पटअधिका संयोगही पट-के नाशमें कारण है. औ पटअभिके संयोगका अभिसहित पट उपादान कारण है, यातें कार्यकारणकाभी नाश्यनाशकभावविरोध प्रसिद्ध होनेतें

### जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजननिवृत्ति नि०-प्र० ८. ( ४१५)

तिनका परस्पर अविरोध है, यह नियम संभवे नहीं. इसरीतिसें अविद्याजन्य वृत्तिज्ञानतें कार्यसहित अविद्याका नाश होवे है, परंतु:—

#### अविद्यालेशसंबन्धी विचार । तत्त्वज्ञानसें अविद्यारूप उपादानके नाश हुये जीवन्मुक्ति विद्वारके देहके स्थितकी शंका ॥ ११४ ॥

सकल अविधाका तत्त्वज्ञानसें नाश होवे तौ जीवन्मुक विद्वानुके देह-का तत्त्वज्ञानकालमें अभाव हुया चाहिये, काहेतैं? उपादान कारण अवि-धाका नाश हुये कार्यकी स्थिति संभवे नहीं.

उक्त शंकाका कोईक आचार्थकी रीतिसें समाधान ॥ ११६॥ और कोई यह समाधान कहेंहैं:—जैसें धनुषका नाश हुयेभी प्रक्षिप्त बाणके वेगकी स्थिति रहेहै, तैसें विद्वान्के शरीरकी स्थिति कारणका नाश हुयेभी संभवे है.

#### उक्त समाधानका असंभव ॥ ११६॥

यह समाधानभी संभवे नहीं. काहेतें? निमित्तकारणका नाश हुये कार्य-की स्थित रहेहै. उपादानका नाश हुये कार्यकी स्थित संभवे नहीं. बाणके वेगका उपादानकारण बाण है औ ताका निमित्तकारण धनुष है, ताके नाशतें बाणके वेगकी स्थिति संभवे है, यातें अविधारूप उपादानके नाश हुयेभी विद्वान्तके शरीरकी स्थितिका असंभव होनेतें, तत्त्वज्ञान हुयेभी अवि- अधाका छेश रहेहैं; यह अंथकारोंनें छिख्या है.

#### अविद्यालेशके तीन प्रकार ॥ ११७ ॥

तहां मतभेदसें अविद्यालेशका स्वरूप तीनिप्रकारका है. जैसे प्रश्नालित लशुनभांडमें गंघ रहेहैं, तैसें अविचाके संस्कारकें अविद्यालेश कहें हैं, अथवा अग्निद्ग्य पटकी नाई स्वकार्यमें असमर्थज्ञान वाधित अविचाकें अविद्यालेश कहें हैं, यदा आवरणशक्तिविक्षेपशक्तिक अंशहयवती अविद्या है. तत्त्वज्ञानसें आवरणशक्तिविक्षेप अविचाअंशका नाश होवे

है, औ पारब्धकर्मरूप प्रतिबंध होनेतें विक्षेपशक्तिविशिष्ट अवियाअंशका नाश होवे नहीं. तत्त्वज्ञानतें उत्तरकालभी देहादिक विक्षेपका उपादान अवियाअंशका शेष रहेहैं। तासैं स्वरूपका आवरण होवे नहीं, ताहीकूं अविद्यालेश कहेंहैं.

प्रकृत अर्थमें सर्वज्ञात्ममुनिका मत ॥ ११८॥

सर्वेद्यात्ममुनिका तौ यह मत है:—तत्त्वज्ञानसें उत्तरकाछमें शरीरादि-प्रतिभास होवे नहीं. जीवन्मुक्तिप्रतिपादक श्रुतिवचनका स्वार्थमें तात्पर्यं नहीं. काहेतें १ श्रवणविधिका अर्थवादरूप जीवन्मुक्तिप्रतिपादक वचन हैं; जिस श्रवणके प्रतापतें जीवते पुरुषकी मुक्ति होवेहैं. ऐसा उत्तम आत्म-श्रवण है. इसरीतिसें आत्मश्रवणकी स्तुतिमें तात्पर्य होनेतें जीवन्मुक्ति-प्रतिपादक वचनोंमें ज्ञानीकूं देहादिकनका प्रतिभास कहना संभवे नहीं. इसरीतिसें तत्त्वज्ञानसें अञ्यवहित उत्तर काळमेंही विदेहमोक्ष होवेहै, या मतमें ज्ञानसें उत्तर अविदाका छेश रहे नहीं. परंतु:—

### **एक मतकाज्ञानीके अनुभवमें विरोध ॥ ११९ ॥**

यह मत ज्ञानीके अनुभवसें विरुद्ध है. जिस तत्त्वज्ञानसें कार्यसहित अविधाकी निवृत्ति होवेहैं, तिस तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिका प्रकार कहें हैं:— तत्त्वज्ञानसें अविधाकी निवृत्ति हुयां तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति उत्तरकालमें होवे हैं, याक्रमतें तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति होवे नहीं. काहेतें ? तत्त्वज्ञानसें हतर अनात्मवस्तुका तो शेष रहै नहीं. केवल चेतनकं असंगता होनेतें नाश- कता संभवे नहीं. तत्त्वज्ञानकं स्वनाशकताभी संभवे नहीं, यातें तत्त्वज्ञानकं नका नाश नहीं होवेगा.

अविद्याकी निवृत्तिकालमें तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिकी रीति॥१२०॥ इसरीतिमें अविद्यानिवृत्तिमें उत्तरकालमें तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिके असं-भवतें अविद्याकी निवृत्तिकालमें ही तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति या रीतिमें होवेहै:—जैसें जलमें प्रक्षिप्त कतकरजतें जलगत पंकका विश्लेष होवे,

## जीवेश्वरवृत्तिश्रयोजननिवृत्ति नि = - श्र ८. (४१७)

ताके साथिही कतकरजकाभी विश्लेष होतेहै. कतकरजके विश्लेषमें साध-नांतरकी अपेक्षा नहीं, औ वृणकृटमें अंगारके प्रक्षेपतें तृणकृटका भरम होतें, ताके साथिही अंगारकाभी भरम होतेंहैं, तैसें कार्यसहित अविद्याकी निवृत्ति होते, ताके साथिही तत्त्वज्ञानकीभी निवृत्ति होतेहै, यातें तत्त्व-ज्ञानकी निवृत्तिमें साथनांतरकी अपेक्षा नहीं है.

#### प्रकृतअर्थमें पंचपादिकाकारका मत ॥ १२१ ॥

पंचपादिकाकार पद्मपादाचार्यका यह मत है:—ज्ञानका अज्ञानमात्रहें विरोध है, अज्ञानके कार्यसे ज्ञानका विरोध नहीं होनेतें तत्त्वज्ञानसे केवळ अज्ञानकी निवृत्ति होवेहै, अज्ञानकी निवृत्ति होवेहै, अज्ञानकी निवृत्ति होवेहै, परंतु देहादिक कार्यकी निवृत्तिमें प्रारब्ध कमें प्रतिवंधक है, यातें उक्तरीति अविचालेश रहे जितने जीवन्मुक्तक देहादिकनकी प्रतीतिभी संभवे है तितनेकूं प्रारब्धकप प्रतिवंधका अभाव हुयां देहादिक औ तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति होवेहै, या मतमें प्रारब्धके अभाव वसहित अविचाकी निवृत्तिही तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिका हेतु है.

#### तत्त्वज्ञानके करण औ सहकारी साधनविषै विचार उत्तम औ मध्यम अधिकारीके भेदतें तत्त्वज्ञानके दो साधनोंका कथन ॥ १२२ ॥

जा तत्त्वज्ञानमें अविधाकी निवृत्ति होवेहै, सो तत्त्वज्ञानके दो साधनः हैं. उत्तम अधिकारीकूं तो अवणादिक साधन हैं औ मध्यम अधिकारीकूं निर्मुण ब्रह्मका अहंग्रह उपासनही तत्त्वज्ञानका साधन है. यह सकछ अद्देत-शासका सिखांत है, परंतु:—

डक्त दोन् पक्षमें प्रसंख्यानकं तत्त्वज्ञानकी करणतारूप प्रमाणता ॥ १२३ ॥

दोनूं पक्षमें तत्त्वज्ञानका करण्ह्य प्रमाण प्रसंख्यान है; यह कितने

यन्थकारोंका मत है. वृत्तिके प्रवाहक प्रसंख्यान कहें हैं. जैसे मध्यम अधिकारीक निर्मुणब्रह्माकार निरंतर वृत्तिक उपासना कर्तव्य है, सोई प्रसंख्यान है, तैसे उत्तम अधिकारीक मननसे उत्तर निद्ध्यासनक प्रसंख्यान है, तैसे उत्तम अधिकारीक मननसे उत्तर निद्ध्यासनक प्रसंख्यान है व्याप पड्विध्यमाण पर्में प्रसंख्यान के अभावतें वाक प्रमाक करणता संभव नहीं, तथापि सगुणब्रह्मके ध्यानक निर्मुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता औ निर्मुण ब्रह्मके ध्यानक निर्मुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता औ निर्मुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता कि अधिक अधिक पर्मात्क निर्मुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता छोक में प्रसिद्ध है, वार्ते निद्ध्यासनक प्रसंख्यानभी ब्रह्मसाक्षात्कारक करण संभव है, यथि प्रसंख्यानजन्य ब्रह्मज्ञानक प्रमाणजन्यताक अभावते प्रमात्वका संभव है, तथापि संवादिक्षमकी नाई विषयक अवाधतें प्रमात्व संभवे है. औ निद्ध्यासनक प्रसंख्यानका मूळ शब्दप्रमाण है, यार्ते भी ब्रह्मज्ञानक प्रमात्व संभवे है.

भामतीकार वाचस्पतिके मतमें प्रसंख्यानकूं मनकी सहकारिता औ मनकूं ब्रह्मज्ञानकी कारणता ॥ १२४॥

भामतीकार वाचस्पतिका यह मत है:—मनका सहकारी प्रसंख्यान है, जसझानका करण मन है, प्रसंख्यानकूं झानकी करणता अपितः है, सगुण निर्णुण जझका ध्यानभी मनका सहकारी है, तिनके साक्षात्कारका करण ध्यान नहीं; किंतु मनही करण है, तैसें व्यवहित कामिनीका ध्यानभी कामिनी साक्षात्कारका करण नहीं; किंतु कामिनी चितनसहित मनही ताके साक्षात्कारका करण है, यापकारतें मनही जसझानका करण है.

अद्वेतमंथका मुख्यमत ( एकामतासंहित मनकूं सहकारिता और वेदांतवाक्यरूप राज्दकूं बसज्ञानकी करणता) ॥ १२५ ॥ औ अद्वेतमंथनका मुख्य मत यह है: वाक्यजन्य ज्ञानतें अनंतर प्रसंख्यानकी अपेक्षा नहीं; किंतु महावाक्यतें ही अद्वेत बसका साक्षा-

त्कार होवेहे. औ सकल ज्ञानमें सहकारी मन है, यातें निदिध्यासन जन्य एकायतासहित मन सहकारी है. औ वेदांतवाक्यरूप शब्दही ब्रह्मज्ञानका करण है, मन नहीं. काहेतेंं? वृत्तिऋष ज्ञानका उपादान होनेतें आश्रय अंत:करण है, यातें ज्ञानका कर्ता मन है. ताकूं ज्ञानकी करणता संभवे नहीं. औ ज्ञानांतरमें मनकूं करणता माने भी बसज्ञानकी करणता सर्वथा विरुद्ध है. काहेतेंं? "यन्मनसा न मनुतें" इत्यादिक श्रुतिमें ब्रह्मकूं यानस ज्ञानकी विषयताका निषेध क-या है, औ बसकूं औपनिषदत्व कह्या है, यातें टपनिपर्रूप शब्दही ब्रह्मज्ञानका करण है, यत कहिये जिस बसकूं मन करिकै छोक नहीं जाने हैं, यह श्रुतिका अर्थ है. यद्यपि कैरल्यशासामें जहां मनकू बह्मज्ञानकी करणताका निवेध करचा है, तिसी स्थानमें वाक्कूं त्रसज्ञानकी करणताका करचा है, यातै शब्दकुंभी बस्नज्ञानकी करणता श्रुतिविरुद्ध है, तथापि शब्दकू ब्रह्मज्ञानकी करणता नहीं, इस अर्थमें श्रुतिका तात्पर्य होने ती ब्रह्मकूं उपनिषद्वेचत्यरूप औपनिषदत्वकथन असंग होवैगा. यातैं शब्द-की छक्षणावृत्तिसँ ब्रह्मगोचर ज्ञान होवेहै शक्तिवृत्तिसँ ज्ञान ब्रह्मका शब्दसँ होनै नहीं, इसरीतिसँ श्रुतिका तात्प्य है, यातें शक्तिवृत्तिसें शब्दकू . असज्ञानकी करणताका निषेध है, औ लक्षणायृत्तिसे शब्दकूं बसज्ञानकी करणता होनेतें ब्रह्मकूं औपनिषदत्व संभवे है. ब्रह्मसाक्षात्कारकूं मानस मानें हैं, विनके मतर्मेभी बसका परोक्षज्ञान शब्दसेंही मान्या है यातें बसज्ञानमें शब्दक्कं करणता दोनूं मतमें आवश्यक होनेतें बह्नसाक्षात्कारका करण शब्द है, मन नहीं, इसरीतिसें बह्मसाक्षात्कारका करण शब्द है.

शब्दसें अपरोक्ष ज्ञानका उत्पत्तिमें शंकासमाधान ॥ १२६ ॥ ययपि शब्दमें परोक्षज्ञानकी उत्पादनका सामध्ये है, शब्दसें अपरोक्ष-ज्ञानकी उत्पत्ति संमवे नहीं, तथापि शास्त्रोक अवणमननपूर्वक सो बसगोचर परोक्षज्ञानके संस्कारविशिष्ट एकामिचनसहित शब्दसें अपरोक्षज्ञान होवेहै

जैंसें प्रतिविंव औ विंबके अभेदवादमें जलपात्र औ दर्पणादिक सहकृत नेत्रसें सूर्यादिकनका साक्षातंकार होवेहै, तहां केवल नेत्रका सूर्यादिकनके साक्षात्कारमें सामर्थ्य नहीं है. चंचल वा मलिन उपाधिके सन्निधानसें भी सामर्थ्य नहीं है; औ निश्वल निर्मल उपाधिसहरूत नेत्रमें सूर्या-दिकनके साक्षात्कारका सामर्थ्य है, तैसे संस्कारविशिष्ट निभेल निश्वल चित्तरूपी दर्पणके सहकारतें शब्दसेंमी ब्रह्मका अपरोक्षज्ञान संभवे है. अन्य दृष्टांत:-जैसें लौकिक अग्निमें होमतें स्वर्गहेतु अपूर्वकी उत्पत्ति नहीं होवैहै औ वैदिक संस्कारसहित अग्रिमें होमतें स्वर्गजनक अपूर्वकी उत्पत्ति होवेहै. होमकूं स्वर्गसाधनता श्रुतिमें कही है, द्वितीय शर्णमें विनाशी होमकूं काळांतरमावि स्वर्गकी साधनता संभवे नहीं; यातैं स्वर्गसाधनताकी अनुपपत्तिरूप अर्था-पत्तिप्रमाणतैं जैसे अपूर्वकी सिद्धि होवेहै; तैसे बहाजानतें अध्यासहप सकल दुःसकी निवृत्ति श्रुतिमें कही है; औ कर्तृत्वादिक अध्यास अपरोक्ष हैं; तिस अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्ति परोक्षज्ञानतें संभवै नहीं. अपरोक्ष ज्ञानतें ही अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्ति होवैहै; यातैं ब्रह्मज्ञानकुं अपरोक्षअध्यासकी निवृत्तिकी अनुपपत्तिसें प्रमाणांतरके अगोचर बझका राब्दसें अपरोक्ष ज्ञान सिख होवैहै. जैसे श्रुतार्थापत्तिसे अपूर्वकी सिखि होवे है, तैसे शब्दजन्य बसके अपरोक्षज्ञानकी सिद्धि भी श्रुतार्थापत्तिसे होवेहै.

अन्ययंथकी रीतिसे शब्दकूं अपरोक्ष ज्ञानकी जनकता ॥ १२७ ॥ अन्ययंथमें शब्दकूं अपरोक्षज्ञानकी जनकता या दृशंतसें कहीहै: जैसें वाह्यपदार्थके साक्षात्कारमें असमर्थ मन है तथापि भावनासहित मनसें नष्टविनताका साक्षात्कार होवहै, तैसें केवल शब्द तौ अपरोक्ष ज्ञानमें अस-मर्थ है, परंतु पूर्व उक्त मनसहित शब्दसें ब्रह्मका अपरोक्षज्ञान होवहै.

विषय औ ज्ञानकी अपरोक्षताविषे विचार. अन्यश्रंथकारकी रीतिसें ज्ञान औ विषय दोनूंसें अपरोक्षत्वच्यवद्दारका कथन ॥ १२८॥ अन्यश्रंथकार इसरीतिसें कहें हैं-ज्ञान औ विषय दोनुंमें अपरोक्षत्व च्यवहार होवेंहै. काहेतें? नेत्रादिक इंदियतें ज्ञात घट होवें, तहां घटका प्रत्यक्ष ज्ञान है औ घट प्रत्यक्ष है. इसरीतिसें उभयविष व्यवहार अनुभवसिख है, तहां ज्ञानमें अपरोक्षता करणके अधीन नहीं है. काहेतें? इंदियजन्य ज्ञान अपरोक्ष होवे औ अनुमानादिजन्य ज्ञान परोक्ष होवें, तो ज्ञानमें परोक्षता आ अपरोक्षता करणके अधीन होवें, सो इंदियजन्य ज्ञान अपरोक्ष का अपरोक्षता करणके अधीन होवें, सो इंदियजन्यज्ञानकूं अपरोक्षता श्रंथकारोंनें खंडन करीहे, यातें अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान अपरोक्ष कहियेहें. इसरीतिसें ज्ञानमें अपरोक्षता विषयके अधीन है, यातें अपरोक्ष विषयका ज्ञान अपरोक्ष होवेंहै. इंदियजन्य होवें अथवा प्रमाणांतरजन्य होवें, यामें अभिनिवेश नहीं. इसीवास्ते सुखादिज्ञान, ईश्वरज्ञान, स्वप्नका ज्ञान इंदियजन्य नहीं है, तथापि प्रत्यक्ष है, यातें ज्ञानमें इंदियजन्य-त्वरूप अपरोक्षज्ञानहीं है, किंतु अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान होवें सो अपरोक्ष ज्ञान कहियेहे.

#### उक्त अर्थमें शंका समाधान ॥ १२९॥

यद्यपि अपरोक्ष ज्ञानके विषयकूं अपरोक्ष कहें हैं, यातें अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञानकूं अपरोक्षता कहनेमें अन्योन्याश्रय दोप होवेहै. काहेतें? ज्ञानगत अपरोक्षत्विनरूपणमें विषयगत अपरोक्षत्वका ज्ञान हेतु है. औ विषयगत अपरोक्षत्विनरूपणमें ज्ञानगत अपरोक्षत्वका ज्ञान हेतु है, तथापि विषयमें
अपरोक्षता अपरोक्षज्ञानकी विषयतारूप मानें तो अन्योन्याश्रय दोप होवें
यातें विषयकी अपरोक्षता उक्तस्वरूप नहीं; किंतु प्रमातृचेतनमें अभेदही
विषयकी अपरोक्षता है, यातें ज्ञानके अपरोक्षत्विनरूपणमें विषयके अपरोक्षत्वज्ञानकी अपेक्षा हुयांभी विषयके अपरोक्षत्व निरूपणमें ज्ञानगत
अपरोक्षत्वक्ष ज्ञानका अनुपयोग होनेतें अन्योन्याश्रय दोष नहीं.

विषयमैं परोक्षत्व अपरोक्षत्वके संपादक प्रमातृचेतनके भेद

## औं अभेद्सहितविषयगतपरोक्षत्व अपरोक्षत्वके अधीनहीं ज्ञानके परोक्षत्व अपरोक्षत्वका निरूपण ॥ १३०॥

सुरवादिक अंतःकरणके धर्म साक्षिचेतनमें अध्यस्त हैं; औ अधिष्ठानसें पृथक् सत्ता अध्यस्तकी होवै नहीं, यातैं सुखादिकनका प्रमातृचेतनसें सदा अभेद होनेतें तिनमें सदा अपरोक्षत्व है. औ अपरोक्ष सुस्वादिगोचर ज्ञानभी अपरोक्षही होने है. बाह्य चटादिक यचिष बाह्यचेतनमें अध्यस्त होनेतें प्रमातृचेतन्सें तिनका सर्वेदा अभेद नहीं है; तथापि वृत्तिद्वारा बाह्यचेतनका प्रमातृचेतनसै अभेद होवै, तिसका्छमै प्रमातृचेतनही घटादिकनका अधिष्ठान होवें है, यातें इंद्रियजन्य घटादिगोचर वृत्ति होवें, तिसकालमेंही घटादिकनमें अपरोक्षत्व धर्म होवे है. अपरोक्षत्विविशिष्ट घटादिकनका ज्ञानमी अपरोक्ष कहिये है. औ घटादिगोचर अनुमित्योदिक वृत्ति होवै तिसकांछमें प्रमातुः चेतनसें घटादिकनका अभेद नहीं होनेतें तिनमें अपरोक्षत्व धर्म होवे नहीं यातें घटादिकनके अनुमित्यादि ज्ञानकं अपरोक्ष नहीं कहें हैं, किंतु परोक्ष कहें हैं. औ बस्रचेतनका प्रमातृचेतनसें सदा अभेद होनेतें बस्रचेतन सदा अपरोक्ष है, यातें महावाक्त्यरूप शब्दप्रमाणजन्य ब्रह्मका ज्ञानभी अप-रोक्षही कहिये है. इस प्रकारसैं ज्ञानके परोक्षत्व औ अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन नहीं, किंतु विषयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्वके अधीनही ज्ञानके परोक्षत्व अपरोक्षत्व हैं. औ विषयमैं परोक्षत्व अपरोक्षत्वका संपादक प्रमातृचेतनका भेद औ अभेद हैं; यातें शब्दजन्यबसका ज्ञानभी अपरोक्ष है, यह कथन संभवे है.

#### उक्तमतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानके अपरोक्ष-ताकी प्राप्तिरूप दोष ॥ १३१ ॥

4

परंतु या मतमैं अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये. काहेतें ? उक्तरीतिसें प्रमातृचेतनस्वरूप होनेतें ब्रह्म सदा अपरोक्ष है, औ अप- रोप्तवस्तुगोचर ज्ञान अवरोक्षही होवैहै, यातें नित्य अवरोक्षस्वभाव ब्रह्मका परोक्ष ज्ञान संभवे नहीं औ अवांतरवाक्यसें सकळ अंथकारोंनें ब्रह्मका परो-श्रज्ञान मान्या है. तैसें ''दशमोऽस्ति" या वाक्यतें दशमका परोक्ष ज्ञानही होवेंहै औ पंचदशी आदिक यथनमैंभी उक्त वाक्यसैं दशनका परोक्ष ज्ञानही कह्या है. औ प्रमातृचेतनर्से अभिन्न दशम है, यातें दशम विषयकूं अपरो-क्षता होनेतें ताका ज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये.

## उक्त दोषसै अपरोक्षताका अन्य लक्षण ॥ १३२ ॥

यातें इसरीतिसें मानना चाहियेः-जैसें सुखादिक प्रमातृचेतनमें अध्यस्त हैं, तैसें धर्म अधर्मभी प्रमातृचेतनमें अध्यस्त हैं यातें सुखादिकनकी नाई धर्मादिकभी प्रमातृचेतनसें अभिन्न होनेतें अपरोक्ष हुये चाहियें, तथापि योग्यविषयका प्रमातृचेतनसें अभेदही विषयगत अपरोक्षताका संपादक है। धर्मादिक योग्य नहीं. यातें तिनका प्रमातृचेतनसें अभेद होनेतेंभी तिनमें अपरोक्षता नहीं. जैसे विषयगत योग्यता विषयगत अपरोक्षतामें अपेक्षित है तेंसे प्रमाणगत योग्यताज्ञानकी अपरोक्षतामें अपेक्षित है. अवांतर वाक्यमें औं 'दशमोस्ति" या वाक्यमैं अपरोक्षज्ञानजननकी योग्यता नहीं; किंतु महावाक्यमैं: औ "त्वं दशमः" या वाक्यमैं अपरोक्ष ज्ञानके जननकी योग्यता है. जैसें विषयकी योग्यतादिक प्रत्यक्षादिव्यवहारसें जानिये हैं जिस विषयका प्रमातासँ अभेद होतें प्रत्यक्षव्यवहार होवे, सो विषय योग्य कहियेहै. औ जिस विषयका प्रमातार्से अभेद होतें भी प्रत्यक्ष ब्यवहार होंने नहीं, सो विषय अयोग्य किहये हैं. जैसे धर्म अधर्म संस्कार अयोग्य हैं, विषयकी नाई प्रमाणमैं भी योग्यतादिक अनुभवके अनुसार जाननी. वाह्य इंद्रियनमें प्रत्यक्ष ज्ञानजननकी योग्यता है, औ अनुमानादिकनमें परो-श्रज्ञान जननकी योग्यता है, अनुपल्टिवमें औ शब्दमें उभयविध ज्ञान-जननकी योग्यता है। परंतु-

अपरोक्ष ज्ञानमें सर्वज्ञातमग्रुनिक मतका अनुवाद ॥ ३३३॥ इतना विशेष हैं:—प्रमावासें असंबंधी पदार्थरा शब्दसें केवल परोक्ष ज्ञान होवेहैं, औ जिस पदार्थका प्रभावासें वादात्म्य संबंध होवे विसमें योग्यता हुयांभी प्रभावासें अभेदबोधक शब्द नहीं होवे, तो शब्दसें परोक्ष-ज्ञानहीं होवेहैं, अपरोक्षज्ञान होवे नहीं. जैसे "दशमोऽस्ति" हत्यादिक वाक्यनमें प्रभावासें अभेदबोधक शब्दके अभावतें उक्त वाक्यनके श्रोताकं स्वाभिन्न दशम बहाका भी परोक्ष ज्ञानहीं होवेहैं, अपरोक्ष ज्ञान होवे नहीं. औ जिस वाक्यमें प्रभावासें अभेदबोधक शब्दके अभावतें उक्त वाक्यनके श्रोताकं शब्द होवे, तिस वाक्यमें परोक्ष ज्ञानहीं होवे नहीं, किंतु अपरोक्ष ज्ञानहीं होवे हैं. यह मत सर्वज्ञात्मगुनिका है, या मतमें केवल शब्दही अपरोक्ष ज्ञानहीं होवे हैं, औ परोक्षज्ञानके संस्कारिपिशिष्ट एकामचित्तसहित शब्दसें अपरोक्ष ज्ञान होवेहैं, यह मत प्रथम कहााहै.

नेडेहीं दृषित विषयगत अपरोक्षताके अधीन ज्ञानगत अपरोक्षता है या मतका अनुवाद ॥ १३२ ॥

अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञानकूं अपरोक्षत्व मानिकै ब्रह्मज्ञानकूं अपरोक्षता समवे है, यह मध्यमें तृतीय मत कह्या . यामतमें नित्याऽपरोक्ष ब्रह्मगोचर अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये, यह दूषण कह्या.

अद्वेत विद्याचार्यकी रीतिसँ विषयगत औ ज्ञानगत अपः रोक्षत्वका प्रकारांतरसँ कथन औ दूषित उक्तमतमें दूषणांतरका कथन ॥ १३५॥

अद्वेत विद्याचार्यने अर्थगत अपरोक्षत्व औ ज्ञानगत अपरोक्षत्व प्रका-रात्रसें कहाहै. औ दृषित उक्त मतसें दृषणांत्र कहाहै. तथाहिः-प्रमा-तासें अभिन्न अर्थकूं अपरोक्षस्तरूप मानिकै अपरोक्षअर्थगोचर ज्ञानकूं अपरोक्षत्व कहें तो स्वपकाश आत्मसुस्तरूप ज्ञानमें अपरोक्ष ज्ञानके छक्ष- णकी अन्याप्ति होवेगी. काहेतें ? अपरोक्ष अथ है गोचर कहिये विषय जिसका तिस ज्ञानकूं अपरोक्ष कहें तौ ज्ञानका औ विषयका परस्पर भेदसापेक्ष विषयविषयिभाव संबंध है, तिसी स्थानमें ज्ञानगत अपरोक्षछक्षण होवेगा. औ स्वप्रकाश सुलका ज्ञानमें अभेद होनेतें विषयविषयिभावके असंभवतें तामें उक्त छक्षण संभवे नहीं. यचि प्रभाकरमतमें ज्ञानकूं स्वप्रकाश कहें हैं, औ अपने स्वर्ह्णकूं तथा ज्ञाताकूं तैमें ज्ञेय घटादिकनकूं ज्ञान विषय करे है, यातें सकछ ज्ञान त्रिपुटीगोचर होवे हैं, यह प्रभाकरका मत है. ताके मतमें अभेद हुपांभी विषयविषयिभावका अंगीकार है, यातें स्वप्रकाश ज्ञानस्वप सुलमें विषयविषयिभाव असंगत नहीं, स्वक्ति अपना स्वर्ह्ण है, प्रकाश किहये विषयी जिसका सो स्वप्रकाश कहिये अपना स्वर्ह्ण है, प्रकाश किहये विषयी जिसका सो स्वप्रकाश कहिये है, इसरीतिमें स्वप्रकाशपदके अर्थमेंभी अभेदमें विषयविषयिभाव संभवे है, तथापि प्रकाश्यप्रकाशक्ता भेदानुभव सिद्ध होनेतें भेदिवना प्रभाकरका विषयविषयिभाव कथन असंगत है, यातें स्वप्रकाशपदका उक्त अर्थ नहीं, किंतु स्वक्रिये अपनी सत्तासें प्रकाश किंगे संशयादिराहि-त्यही स्वप्रकाश पदका अर्थ अहैत्यन्थनमें कहार है.

अपरोक्षके डक्तलक्षणके असंभवका अनुवाद ॥ १३६ ॥

इसरीतिसें स्वप्नकाशज्ञानतें अभिन्नस्वरूप सुखरें विषयविषयिभावके असंभवतें अपरोक्षका उक्त छक्षण तामें संभवे नहीं.

उक्तदोष्से रहित अपरोक्षका लक्षण ॥ १३७ ॥

अपरोक्षका यह लक्षण है:—स्वव्यवहारके अनुकूल चैतन्यसें अभेद अपरोक्षविषयका लक्षण है. अन्तःकरण औ सुखादिक साक्षिचेतनमें अध्यस्य होनेतें धर्मसहित अन्तःकरणका साक्षिचेतनसें अभेद है. औ साक्षिचेतनसें तिनका प्रकाश होनेतें तिनके व्यवहारके अनुकूल साक्षिचेन तन है; यातें स्वकहिये अन्तःकरण औ सुखादिकनके व्यवहारके अनुकूल जो

साक्षिचेतन तासैं अभेदरूप अपरोक्षका छक्षण सुखादिसाहत अन्तः करणमें संभव है. औ धर्मादिकनका साक्षिचेतनसें अभेद तौ है, परन्तु तिनमें योग्यताके अभावतें तिनके व्यवहारके अनुकूछ साक्षिचेतन नहीं, यात स्वव्यवहारानुकूळ चैतन्यसैं धर्मादिकनका :अमेद नहीं होनेतें तिनमें अपरो-क्षत्व नहीं, तैसे घटादिगोचर वृत्तिकालमें घटादिकनके अधिष्ठान चेतनका बुत्त्युपहित चेतनसैं अभेद होवेहैं; यातैं घटादिगोचरवृत्तिकालमैं घटादिचेतन घटादि व्यवहारके अनुकूछ हैं; तासैं अभिन्न घटादिक अपरोक्ष कहियेंहैं. षटादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें भी अपने अविष्ठान चेतनसे घटादिक अभिन्न है, परंतु तिसकालमें तिनके व्यवहारके अनुकूंल अधिष्ठानचेतन् नहीं. काहेतें १ वृत्त्युपहितसें अभिन्न होयकै व्यवहारके अनुकूल होवेहैं। यावै घटादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें घटादिक अपरोक्ष नहीं. बसगोचर वृत्त्युपहित साक्षिचेतनही बसके व्यवहारके अनुकूछ है, तासैं अभिज बहाकूं अपरोक्षता संभव है. जैसे व्यवहारानुकूछ चैतन्यसे विषयका अभेद विषयगत प्रत्यक्षत्वका प्रयोजक है, तैसे घटादिक विषयते घटादिक व्यवहारानुकूळ चैतन्यका अभेद ज्ञानगत मत्यक्षत्वका प्रयोजक है.

# वृत्तिरूपप्रत्यक्षज्ञानमें उक्त अपरोक्षके लक्षणकी अन्याप्ति १३८॥

ययि चेतनमें घटादिक अध्यस्त हैं, औ विषयाकार वृत्तिकालमें वृत्ति चेतनमें विषयचेतनकी एकता होनेतें स्वाधिष्ठान विषयचेतनमें अभिन्न घटा-दिकनका वृत्तिचेतनमें अभेद हुयेभी वृत्तिमें घटादिकनका अभेद संभवें नहीं जैसें रज्जुमें किल्पत सर्प दंडमालाका रज्जुमें अभेद हुयेंभी सर्पदंडमालाका परस्पर भेदही होवे है अभेद होवे नहीं. औ बहामें किल्पत सकल देतका जसमें अभेद हुयेंभी परस्पर अभेद होवे नहीं. तैमें वृत्तिचेतनमें तो वृत्तिका औ घटादिकनका अभेद संभवे है, वृत्तिका औ घटादिक विषयका पर-स्पर अभेद संभवे नहीं; यातें वृत्तिकप प्रत्यक्षज्ञानमें उक्त लक्षणकी अन्याति है. उक्त अव्याितका अद्वैतिविद्याचार्यकी रीतिसें उद्धार ॥ १३९ ॥ वथापि अद्वैतिविद्याचार्यकी रीतिसें अपरोक्षत्वधर्म चेतनका है वृत्तिका नहीं. जैसें अनुमितित्व इच्छात्व आदिक अंतःकरण वृत्तिके धर्म हें तैसें अपरोक्षत्व धर्म वृत्तिमें नहीं है, किंतु विषयाकार वृत्त्युपहितचेतनका अपरोक्षत्व धर्म होनेतें चेतनके अपरोक्षत्वका उपाधिवृत्ति है, यातें वृत्तिमें अपरोक्षत्वका आरोप कारके वृत्तिज्ञान अपरोक्ष है, यह व्यवहार करे है. इसरीतिसें वृत्तिज्ञान उक्ष्य नहीं. यातें अव्याित नहीं जो वृत्तिज्ञानमें अपरोक्षत्व धर्म इष्ट होवे औ अपरोक्षका उक्षण नहीं जावे तो अव्याित होवे; वृत्तिज्ञान उक्ष्य नहीं, किंतु वृत्युपहित चेतनही उक्ष्य है; यातें अञ्याितरांका नहीं. चेतनका धर्म अपरोक्षत्व माननेसें ही सुसादिक ज्ञानमें अपरोक्षत्व संभवे है. वृत्तिका धर्म अपरोक्षत्व माने तो सुसादिक ज्ञानमें अपरोक्षत्व संभवे है. वृत्तिका धर्म अपरोक्षत्व माने तो सुसादिक ज्ञानमें अपरोक्षत्व संभवे है. वृत्तिका धर्म अपरोक्षत्व माने तो सुसादिक ज्ञानमें अपरोक्षत्व संभवे है. वृत्तिका धर्म चेतनका है वृत्तिका नहीं. उक्त पंक्षमें आपरोक्षत्व धर्म चेतनका है वृत्तिका नहीं.

या पक्षमें यह शंका है:—संसारदशामें भी जीवका ब्रह्मतें अभेद होनेतें सर्वपुरुषनकूं ब्रह्म अपरोक्ष है. ऐसा व्यवहार हुया चाहिये. जो अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये. काहेतें?अवांतर वाक्यजन्य वृत्युपहित साक्षिचेतनका ब्रह्मक्ष्य विषयतें अभेद हैं। तथापि:—

#### उक्त शंकाका समाधान ॥ १८१ ॥

यह समाधान है: स्वव्यवहारानुकूळ चेतनसें अनावृत विषयका अभेद तौ अपरोक्ष विषयका ळक्षण है, औ अनावृत विषयसें स्वव्यवहारानुकूळ चेतनका अभेद अपरोक्ष ज्ञानका ळक्षण है. संसारदशामें आवृत ब्रह्मका स्वव्यवहारानुकूळ चेतनसें अभेद हुयेभी अनावृत विषयका अभेद होनेतें ब्रह्ममें अपरोक्षत्व नहीं. तैसें अर्वातर वाक्यजन्य ज्ञानकाभी आवृत विष-यतें अभेद होनेतें तिस ज्ञानकूं अपरोक्षत्व नहीं; यातें उक्त शंका संभव नहीं.

#### उक्त पक्षमें अन्यशंका ॥ १८२ ॥

अन्यशंकाः - उक्त रीतिसें अनावृत विषयके अभेदसें अपरोक्षत मानें ती अन्योन्याश्रय दोष होवैगा. काहतें ? समानगोचरज्ञानमात्रकूं आवरण-निवर्तकवा मानें तो परोक्षज्ञानसिंगी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये औ सिखांतमें असत्वापादक अज्ञानशक्तिका तिरोधान वा नाश तो परोक्ष ज्ञानसें होवे है. अभानापादकशक्तिविशष्ट अज्ञानका परोक्षज्ञानमें नाश होवे नहीं अपरोक्षज्ञानसेंही अज्ञानका नाश होवे है. इसरीतिसें ज्ञानके अपरोक्षत्वकी सिद्धिक अधीन अज्ञानकी निवृत्ति है. औ अनावृत्त विषयतें स्वव्यवहारातृकू उचेतनका अभेद हुयां ज्ञानका अपरोक्षत्व छक्षण कहनेतें अज्ञानिवृत्तिके अधीन ज्ञानके अपरोक्षत्वकी सिद्धिकही यातें अन्योन्याश्रय दोष है.

#### **उक्त शंकाका समाधान ॥ १४३ ॥**

ताका यह समाधान है:—यद्यपि पूर्व उक्तरीतिसें अज्ञाननिवृत्तिकी ज्ञानके अपरोक्षरवर्षे अपेक्षा है, तथापि अज्ञानकी निवृत्तिमें अपरोक्षरवर्की अपेक्षा नहीं. काहेतें? ज्ञानमात्रसें अज्ञानकी निवृत्ति माने तो परोक्षज्ञानसें भी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये इस दोषके परिहारके अर्थ अपरोक्ष ज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति कही है, तामें अन्योन्याश्रय दोष होवेहै. यातें ज्ञानमात्रसें अज्ञानकी निवृत्ति औ अपरोक्षज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति औ अपरोक्षज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति औ अपरोक्षज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति औ अपरोक्षज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति होवे है. प्रमाणमाहिमातें वाह्य इंदियजन्य घटादिकनका ज्ञानकी निवृत्ति होवे है. प्रमाणमाहिमातें वाह्य इंदियजन्य घटादिकनका ज्ञानविषयतें तादात्म्यसंबंधवाला होवे है. औ शब्दजन्य बह्मज्ञानभी महावाक्य रूप प्रमाणकी महिमातें विषयसें तादात्म्यसंबंधवाला होवे है. यातें उक्त उभयज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति होवेहै. ययपि सर्वका उपादान ब्रह्म होनेतें व्यक्षणोचर सकल ज्ञानोंका तादात्म्यसंबंध है, यातें अनुमितिरूप बह्मज्ञानतें औ अवात्रवाक्यजन्य बह्मके परोक्षज्ञानतें अञ्ज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये,

तथापि उक्त ज्ञानका विषयतें तादात्म्यसंबंध है, सो विषयकी महिमातें हैं, प्रगाणकी महिमातें नहीं. काहेतें ? महावाक्यतें जीवनहाक अभेद गोचर ज्ञान होने, ताका विषयसें तादात्म्यसंबंध ती प्रमाणकी महिमातें कहें हैं. अन्यज्ञानका बहासें तादात्म्य संबंध है सो बहाकू व्यापकता होनेतें औ सकछकी उपादानता होनेतें विषयकी महिमातें कहेंहें. इसरीतिसें विछक्षण प्रमाणजन्य विषयसंबंधी ज्ञानतें अञ्चानकी निवृत्ति होवेहें. या कहनेमें ज्ञानमानसें अज्ञाननिवृत्तिकी आपत्ति नहीं, औ ज्ञानके अपरोक्षत्वकी अज्ञाननिवृत्तिमें अपेक्षाके अभावतें अन्योन्याश्रय दोषभी नहीं. इसरीतिसें स्वव्यवहारानुकूछ अनावृत चैतन्यसें विषयका अभेद अपरोक्षविषयका छक्षण है. उक्त चैतन्यका विषयतें अभेद अपरोक्ष ज्ञानका छक्षण है, यातें शब्दजन्य बहाजानिवृत्तिमी अपरोक्षता संभवे है.

शब्दसें अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें कथन किये तीन मत विषे प्रथम मतकी समीचीनता ॥ १४४ ॥

या प्रकारतें शब्दतें अपरोक्षज्ञानंकी उत्पत्तिमें तीनि मत कहे, तिनमें आय मतही समीचीन है. काहेतें? ज्ञानगत परोक्षत्व अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन है. औ सहकारिसाधनविशिष्ट शब्दमैंभी अपरोक्ष ज्ञानके जननकी योग्यता है, यह प्रथम मत है. औ विषयके अधीन ही ज्ञानके अपरोक्षत्वादिक धर्म हैं. प्रमाणके अधीन नहीं. इस अभिप्रायतें दितीय मत औ अद्वेत विद्याचार्यका तृतीयमत है. तिन दोनं मतमें भी केवळ विषयके अधीन ही अपरोक्षत्वादिक मनंतृ मानं तो अवांतर वाक्यमें भी बहाका अपरोक्ष ज्ञान हुया चाहिये यातें ज्ञानके अपरोक्षत्वादें प्रमाणके अधीनता अवश्यकही चाहिये, यातें प्रथममतही समीचीन है.

वृत्तिके प्रयोजनका कथन अथके आरंभमें उक्त तीन प्रश्नोंका औ तिनमें कथन किये दोनुंके उत्तरका अनुवाद ॥ १८५ ॥ अथके आरंभमें वृत्तिका स्वरूप, कारण, फऊ, इन तीनिका प्रश्न है, तिनमें अंतःकरण औ विद्याका प्रकाशहर परिणाम वृत्ति कहियेहै. या कहनेतें वृत्तिका सामान्यहर कहा, तिसतें अनंतर यथार्थत्व अयथार्थत्वा-दिक भेदकथनतें वृत्तिका विशेष हर कहा, औ प्रमाणनिहरणतें वृत्तिके कारणका स्वहर कहा.

वृत्तिके प्रयोजनसंबंधि तृतीयप्रश्नके उत्तरका आरंभ् ॥ १८६ ॥

वृत्तिके प्रयोजनका प्रश्न करवाथा, सो वृत्तिका प्रयोजन यह है: जीवकूं अवस्थानयका संबंध वृत्तिसें होते है, औ पुरुषार्थप्राप्तिमी वृत्तिसें होते हैं, यातें संसारपापिकी हेतु वृत्ति है औ मोक्षप्राप्तिकी हेतु वृत्ति है. काहतें १ अवस्थानयके संबंधसें जीवकूं संसार है.

वृत्तिप्रयोजनके कथनावसरमें जायतका लक्षण ॥ १४७ ॥

वहां इदियजन्य ज्ञानकी अवस्थाकूं जाशत अवस्था कहें हैं. अवस्था शब्द काळका वाचक है. यथि सुखादिकनका ज्ञानकाळ औ उदासीनकाळिया जाश्रत् अवस्था कहिये है औ सुखादिक ज्ञान इंदियजन्य नहीं जैसे सुखादिज्ञानकाळमें अन्यविषयका ज्ञानभी इंदियजन्य होवे नहीं, तैसें उदासीनकाळमें इंदियजन्यज्ञान है नहीं, तथापि वश्यपाण स्वपावस्था औ सुबुतिअवस्थासें भिन्न जो इंदियजन्यज्ञानका आधारकाळ सो जाशत अवस्था कहिये है सुखादिज्ञानकाळमें औ उदासीनकाळमें यथि इंदियजन्यज्ञानका निक्त संस्कार स्वपावस्था सुबुतिअवस्थासें भिन्न काळ कहान नहीं है, तथापि ताके संस्कार हैं औ इंदियजन्यज्ञानके संस्कार स्वपावस्था सुबुतिअवस्थासें भिन्न काळ कहान इसरीतियें जाशत अवस्था यह व्यवहार इंदियजन्यज्ञानके अधीन है, सो इंदियजन्यज्ञान अंतःकरणकी वृत्तिकप है, अंतःकरणकी वृत्तिके मतभेदसें ये ययोजन हैं.

कोई अथकारकी रीतिसें आवरणका अभिभव वृत्तिका प्रयोजन ॥ १४८॥

. कोई तौ आवरणका अभिभव वृत्तिका प्रयोजन करें हैं. यचिष आवरणा-

भिभवमेंभी नानामत हैं. जैसें खयोतके प्रकाशतें महांधकारके एकदेशका नाश होवें हैं, तैसें अज्ञानके एक देशका नाश आवरणाभिभव शब्दका अर्थ हैं, यह सांप्रदायिक मत है.

समष्टिअज्ञानकूं जीवकी उपाधिताके पक्षमें ब्रह्म वा ईश्वर वा जीवचेतनके संबंधसें आवरणके अभिभवका संभव ॥ १८९ ॥

समष्टि अज्ञान जीवकी उपाधि है, या पक्षमें घटादिकन विषयतें चेतनका सदा संबंध है, यातें चेतनसंबंधतें तो आवरणका अभिभव संभवे नहीं. काहेतें? अह चेतन तो आवरणका साधक है विरोधी नहीं. औ ईश्वरचेतनसें आवरणका अभिभव होवे तो "इदं सयावगतम्" ऐसा व्यवहार जीवनकं नहीं हुया चाहिये; किंतु "ईश्वरणावगतम्" ऐसा व्यवहार हुया चाहिये. काहेतें? ईश्वर जीवका व्यावहारिक भेद है; यातें ईश्वरावगत वस्तु जीवका अवगत होवे नहीं यातें जीवचेतनके संबंधतें आवरणका अभिभव कहे तो या पक्षमें जीवचेतन का घटादिकनसें सदा संबंध है. काहेतें ? जीवचेतनकी उपाधि मूछाज्ञान है, तामें आरोपित प्रतिविवत्वविशिष्टचेतनकं जीव कहें हैं. मूछाज्ञानका घटादिकनसें सदा संबंध होनेतें जीवचेतनका सदा संबंध है. यातें घटादिकनके अवरणका सदा अभिभव चाहिये. यातें वृच्चिसें आवरणका अभिभव कहें ता प्रोक्षवृच्चिसभी आवरणका अभिभव हुया चाहिये.

या पक्षमें अपरोक्षवृत्तिसें वा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनसें आवरणके अभिभवका संभव ॥ १५० ॥

अपरोक्षवृत्तिसे आवरणका अभिभव होवेहैं अथवा अपरोक्षवृत्तिवि-शिष्ट चेतनसे आवरणका अभिभव होवेहें. जैसे खयोतके प्रकाशतें महांध-कारके एकदेशका नाश होवे है, खयोतके अभावकाडमें महांधकारका फेरि विस्तार होवेहें. तैसे अपरोक्षवृत्तिसंवंधसें अथवा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनके संवंधसें मूठाज्ञानके अंशका नाश होवे है, वृत्तिके अभावदशामें अज्ञानका प्रसरण होवेहे, यह सांप्रदायके अनुसारी मत है.

### उक्तपक्षकी रीतिसें आवरणनाशरूप वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १५१ ॥

तिसतें अज्ञानके अंशका नाश अपरोक्षवृत्तिका प्रयोजन है, औ असत्वापादक अज्ञानांशका नाश परोक्षापरोक्षवृत्तिका प्रयोजन है; इसरी-तिसें आवरणनाश वृत्तिका प्रयोजन है यह पक्ष कहाा.

## ्रिद्वितीयपक्षकी रीतिस जीवचेतनसें विषयके संबंधरूप वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १५२ ॥

जीवचेतनसे विषयका संवंध वृत्तिका प्रयोजन है, यह दूसरा पक्ष है. याकं कहेंहैं:-समष्टि अज्ञानसें प्रतिबिंद जीव है, या पक्षमें जीवचेतनका य-टादिकनसें सर्वदा संबंध है, परंतु जीवके सामान्य संबंधसें विषयका प्रकाश होवै नहीं, यातें विषयके प्रकाशका हेतु जीवसें विजातीय संबंध वृत्तिका प्रयोजन है जीव चेतनका विषयतें संबंध सर्वदा है, परंतु वह संबंध विषय प्रकाश हेतु नहीं. वृत्तिविशिष्ट जीवका विषयतें संबंध होवै तौ विषयका प्रकाश होवेहै, यातैं प्रकाशहेतु संबंधवृत्तिके अधीन है.सो प्रकाशहेतु जीवका विष-यतैं संबंध अभिव्यंजकअभिव्यंग्यभावहै.विषयमें अभिव्यंजकता है,जीवचेतनमें अभिन्यंग्यता है. जामें प्रतिबिंब होवें ताकूं अभिन्यंजक कहेंहैं, जाका प्रतिबिंब होवे सो अभिव्यंग्य कहियहै. जैसें दर्गणमें मुलका प्रतिबिंब हांबे तहां दर्पण अभिव्यंजक है मुख अभिव्यंग्य है, तैसें घटादिक विषयनमें चेतन-का प्रतिबिंब होवेहै, यातें घटादिक अभिन्यंजक हैं, चेतन अभिन्यंग्य है इस रीतिसैं प्रतिबिम्बग्रहणस्य व्यंजकता घटादिक विषयमैं है. प्रतिबिम्बसमर्पण-रूप व्यंग्यता चेतनमें है, घटादिकनमें स्वभावसें प्रतिविम्बयहणकी सामर्थ्य नहीं. किंतु स्वाकारवृत्तिसंबंधसें चेतनप्रतिबिम्बके ग्रहण योग्य होवे हैं. जैसें दर्पणसंबंध विना कुडचमें सूर्यका प्रतिविम्त्र होवे नहीं. औ दर्पण सम्बंधर्से होवे है, यातें सूर्यप्रतिविम्बबहणकी योग्यता कुडचमें दर्पणसंबंधरें होवेहै. जैसे दृष्टांतमें सूर्यप्रमाका कुडचसें सर्वदा सामान्य संबंध है, औ

## जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजनिवृत्ति नि०-प्र० द. ( १३३ )

अभिन्यंजकअभिन्यंग्यभावसंबंध दर्पणाधीन है. तैसैं जीवचेतनका विपयतें सर्वेदा सम्बन्ध है, परंतु वृत्तिसम्बन्धसें घटादिकनमें जीवचेतनके प्रतिविं-वकी ग्रहणयोग्यता होवे हैं, यातें जीवचेतनका घटादिकनसें अभिन्यंजक अभिन्यंग्यभावसंबंध वृत्तिके अधीन है, इसरीतिसें जीवचेतनसें घटादिकनके विलक्षण संबंधकी हेतु वृत्ति है, यातें विपयसम्बन्धार्थ वृत्ति हैं, ता सम्बंधसें विपयका प्रकाश होवे हैं, जीवचेतन विभु हैं, या पश्चमें विलक्षण सम्बंधकी जनक वृत्ति हैं. औ—

#### अन्तःकरणविशिष्ट चेतनजीव है या पक्षमें विषयसम्बंधार्थ वृत्तिकी अपेक्षा ॥ १५३॥

अंतःकरणविशिष्ट चेतन जीव है, या पक्षमें तौ वृत्तिविना जीवचेतनतें घटादिकनका सर्वथा सम्बंध नहीं. इंदियविषयके संबंधर्से अंतःकरणकी वृत्ति घटादिदेशमें जावे, तब जीवचेतनका घटादिकनतें सम्बंध होवे है. वृत्तिके बाह्यगमनविंना अंतर जीवका बाह्य घटादिकनतें सम्बंध होवे नहीं. इसरीतिसें अंतःकरणाविच्छन्न पारिच्छिन्न जीव है, या पक्षमें विषयसम्बंधर्थ वृत्ति है, यह अर्थ स्पष्टही है.

#### उक्त दोन्नं पक्षनकी विलक्षणता ॥ १५४ ॥

इसरीतिसें अज्ञानोपाधिक जीव है, या पक्षमें जीवचेतनका विषयतें सम्बंध तौ सदा है, अभिव्यंजकअभिव्यंग्यभाव सम्बंध सदा नहीं है, तिसके अर्थ वृत्ति है. औ अंतःकरणाविच्छन जीव है, या पक्षमें जीवका विषयतें सवैथा सम्बंध नहीं है, ताके अर्थ वृत्ति है. इसरीतिसें वृत्तिके फल सम्बंधमें विलक्षणता अंथकारोंनें कही है, परंतुः—

मतभेद्सें संबंघमें विलक्षणताके कथनकी असंगतेता ॥ १५५ ॥

मतभेदसें सम्बंधमें विख्याणताका कथन असंगत है. काहेर्ते १ अंतः करण जीवकी उपाधि है. या पक्षमें भी अज्ञान तौ जीवभावकी उपाधि अवश्य

इष्ट है अन्यथा प्राज़रूप जीवका अभाव होते हैं, यातें जीवभावकी उपाधि सर्वके मतमें अज्ञान है, कर्तृत्वादिक अभिमान अंतःकरणविशिष्टमें होते है, यातें अंतःकरणाविच्छन्नकूं जीव कहें हैं. औ अज्ञानमें प्रतिविंवजीव है, या पक्षमें भी अज्ञानिवशिष्ट प्रमाता नहीं है, किंतु अंतःकरणविशिष्टही प्रमाता है. औ जीवचेतनका तौ विषयतैं सम्बंध सर्वदा है, परंतु प्रमातृ-चेतनका विषयतें संबंध नहीं. औ प्रमातृचेतनके सम्बंधसें ही विषयका प्रकाश होवे है. जीव चेतनके संबंधर्से विषयका प्रकाश होवे नहीं, जैसे ब्रह्मचेतन ईश्वरचेतन अज्ञानके साधक हैं, तैसें अविद्योपाधिक जीवचेतन हैं, ताके संबंधसें विषयमें ज्ञाततादिक व्यवहार होये नहीं औ जीवचेतनकूं ज्ञाततादिकका अभिमान भी होते नहीं. प्रमाताके संबंधसे ही निषयमें ज्ञाततादिक व्यवहार होवैहै. औ व्यवहारका अभिमानती प्रमातांकू होवैहै, सो प्रमाता विषयतैं भिन्नदेशमें है; यातैं प्रमाताका विषयतैं सदा संबंध नहीं. प्रमातासें विषयका सम्बंध वृत्तिके अधीन है. इसरीतिसें जीवकी उपाधिक व्यापक मानै अथवा परिच्छिन मानै तौ दोनूं पक्षमें प्रमातासे विषयसम्बंध वृत्तिके अधीन समाधान है. तामें विलक्षणता कथन केवल बुद्धिप्रवीणताख्यापनके अर्थ है औ प्रमाताका विषयतें सम्बंध नहीं; इसी वास्तै अप्रवीणताका साधक है.

## च्यारि चेतनके कथनपूर्वक उक्त अर्थकी सिद्धि ॥ १५६ ॥

प्रमातृचेतन, प्रमाणचेतन, विषयचेतन औं फलचेतन भेदसें च्यारि प्रकारका चेतन कहा है. जो प्रमाताका विषयतें सम्बंध होवे तौ प्रमान्तृचेतनसें विषयचेतनका विभाग कथन असंगत होवेगा. अंतःकरणविशिष्ट चेतन प्रमातृचेतन है, वृत्त्यविष्ठिञ्चचेतन प्रमाणचेतन है, घटाद्यव-चिछञ्चचेतन विषयचेतन है औं वृत्तिसम्बंधसें घटादिकनमें चेतनका प्रतिविंग होवे ताकूं फलचेतन कहें हैं. औं कोई ऐसें कहें हैं, घटाविछ

## जीवेश्वरवृत्तिपयोजननिवृत्ति नि॰-प्र॰ दे, ( ४३५)

न्नचेतनहीं अज्ञात होने तन निषयचेतन कहिये हैं, औ ज्ञात होने तन घटानिच्छन्नचेतनकूं ही फछचेतन कहें हैं ताहीकूं प्रमेयचेतन कहें हैं. परंतु नियारण्यस्वामीनें औ वार्तिककारनें प्रमाणवृत्तिसें उत्तरकाछमें जो घटाविकनमें चेतनका आभास होने सोई फछचेतन कहा है. इसरीतिसें प्रमात्वेतन पारिच्छन्न है, औ ताक सम्बंधसें ही निषयका प्रकाश होनेहै. जीवचेतनकूं निभु मानें तौभी प्रमातासें निषयका संबंध वृत्तिकत है, यातें दोनूं मतमें निषयसंबंधमें निष्कक्षणता नहीं.

#### जायत्में होनेवाली वृत्तिके अनुवादपूर्वक स्वप्ना-वस्थाका लक्षण ॥ १५७ ॥

उक्त प्रयोजनवाली इंदियजन्य अंतःकरणकी वृत्ति जामत् अव-स्थामें होनेहैं, इंदियमें अजन्य जो विषयगोचर अंतःकरणकी अपरोक्ष-वृत्ति ताकी अवस्थाकुं स्वप्नावस्था कहें हैं. स्वप्नमें ज्ञेय औ ज्ञान अंतःकरणका परिणाम है.

#### मुष्ठुप्तिअवस्थाका लक्षण ॥ १६८॥

सुसगोचर अविधागोचर अज्ञानका साक्षात्परिणामक्ष्य वृत्तिकी अवस्थाकृं सुषुप्ति अवस्था कहें हैं. सुपुप्तिमें अविधाकी वृत्ति सुखगोचर औ अज्ञानगोचर होवे हैं. यथपि अविधागोचरवृत्ति जामवर्में ''अहं न जानामि'' इसरीतिसें होवेहैं, तथापि वह वृत्ति अंतःकरणकी है, अविधाकी नहीं. यातें सुपुप्तिळक्षणकी जामवर्में अतिष्यापि नहीं. तैसें पातिभासिक रजताकार वृत्ति जामवर्में अविधाका परिणाम है, सो अविधागोचर नहीं, तैसें सुखाकार वृत्ति जामवर्में है सो अविधाका परिणाम नहीं है. इसरीतिसें सुखगोचर औ अविधागोचर अविधावृत्तिकी अवस्थाकृं सुषुप्ति अवस्था कहें हैं.

सुष्ट्रितिसंबंधी अर्थका कथन ॥ १५९॥

मुष्ठिम अविधाकी वृत्तिमें आरुढ साक्षी अविधाकू प्रकाश है, औ स्व-ह्रप सुखकूं प्रकाश है सुष्ठिमअवस्थामें सुखाकार अविधाकार परिणाम जिस अज्ञानांशका हुया है, तिस अज्ञानांशमें तिसपुरुषका अंतःकरण छीन है. जामत कालमें तिस अज्ञानांशका परिणाम अंतःकरण होते है, यातें अज्ञानकी वृत्तिसे अनुभूत सुखकी जामतमें स्मृति होते है. उपादानका औ कार्यका भेद नहीं होनेतें अनुभवस्मरणकूं व्यधिकरणता नहीं. इसरीतिमें तीनि अवस्था हैं. मरणका औ मूर्छाकाभी कोई सुष्ठिममें अंतरभाव कहें हैं कोई पृथक् कहेंहें.

उक्त अवस्था भेदकूं वृत्तिकी अधीनता ॥ १६० ॥ यह अवस्थाभेद वृत्तिके अधीन है. जायत स्वप्नमें तो अंतःकरणकी वृत्ति है, जायत्में इंद्रियजन्य है, स्वप्नमें इंद्रियअजन्य है. सुषुप्तिमें अज्ञानकी वृत्ति है.

वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १६१॥

अवस्थाका अभिमानही वंध है, अमज्ञानकूं अभिमान कहें हैं, सोभी वृत्तिविशेष हैं, यातें वृत्तिकत वंधही संसार है. औ वेदांतवाक्यमें ''अहं बहास्मि" ऐसी अंतःकरणकी वृत्ति होवे तासें प्रगंचसहित अज्ञानकी निवृत्ति होवेहै सोई मोक्ष हैं, यातें वृत्तिका संसारदशामें तो व्यवहारसि-द्धि प्रयोजन है औ परमप्रयोजन मोक्ष है.

> करिपतकी निवृत्तिविषे विचार करिपतकी निवृत्तिकूं अधिष्ठानरूपतापूर्वक मोक्षमें द्वेतापत्तिदोषके कथनकी अयुक्तता ॥ १६२ ॥

कित्पतकी निवृत्ति अधिष्ठानस्तप होवै है, यातें संसारनिवृत्ति मोक्ष है. या कहनेतें बसरूप मोक्ष है, यह सिद्ध होवे है, यातें कित्पतकी निवृत्ति-क्ं कित्पतका ध्वंस मानिकै मोक्षमें दैतापत्ति दोषका कथन अज्ञानप्रयुक्त है

## जीवेश्वरवृत्तिपयोजननिवृत्ति नि॰-प्र॰ ८. (४३७) यायमकरंदकारोक्त अधिष्ठानरूप कल्पितकी

#### न्यायमकरंदकारोक्त अधिष्ठानरूप कल्पितकी निवृत्तिपक्षमें दूषण ॥ १६३ ॥

न्यायमकरंदकारनें कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानस्त नहीं मानी औद्वैता-पत्तिकामी सामाधान कह्याहै, परंतु तिनका छेख अनुभवके अनुसार नहीं, काहेतें ? यह तिनका छेख है:-कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानसें भिन्न है जो अधिष्ठानरूप कहै तो अधिष्ठान औ कल्पितनिवृत्ति एकही पदार्थ है. दो पदार्थ नहीं, यह सिख होवे है. तहां यह पूछें हैं:-अधिष्ठानमें अंतर्भाव मानिकै कल्पितनिवृत्तिका छोप इष्ट है अथवा किल्पतनिवृत्तिमैं अंतर्भाव मानिकै पृथक् अधिष्ठानका छोप इष्ट है?अन्यप्रकार संभवे नहीं एकमें अप-कार अंतर्भावही कहना होवैगा. जो प्रथम पक्ष कहै तौ संमवै नहीं काहेतें? संसारका अधिष्ठान ब्रह्म है, औ संसारकी निवृत्ति ब्रह्मसें भिन्न नहीं होवे तौ संसारनिवृत्तिके साधनमें प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतें १ संसारनिवृत्ति बहारीं भिन्न तौ है नहीं औ बहा सिन्द है. व्यापारसाध्यके अर्थ प्रवृत्ति होने है, स्वभावसिद्ध ब्रह्मके अर्थ ज्ञानसाधन श्रवणादिकनमें प्रवृत्ति संभवे नहीं यातें संसारनिवृत्तिका नित्यसिद्ध ब्रह्ममें अंतर्भाव संभव नहीं. औ जो निवृ-चिमें ब्रह्मका अंतर्भाव कहै तौभी संसारभमका असंभव होनेतें ताकी निवृत्ति-जनक ज्ञानके साधन अवणादिकनमें प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतें १ संसा-रकी निवासे तौ ज्ञानसें उत्तरकालमें होवेहै, ज्ञानसें प्रथम कल्पितकी निवृत्ति होवे नहीं, यह अनुमवसिन्द है. औ संसारनिवृत्तिसें पृथक् बस है नहीं, यातें ज्ञानतें पूर्व ब्रह्मरूप अविष्ठानके अभावतें संसारसम संभवे नहीं, यातें अनुभवसिद्ध संसारका अभाव वौ कह्या जावै नहीं. सत्य कहना होवैगा. ताकी ज्ञानसें निवृत्ति संभवे नहीं, यातें संसारनिवृत्तिमें बसका अंतर्भाव संभवे नहीं, औ संसारनिवृत्ति ज्ञानसें पूर्वकालमें है नहीं; ज्ञानसें उत्तरका-छमें होनेतें सादि है औ बस अनादि है. सादि पदार्थमें अनादि पदार्थका

अंतर्भाव कथन अयुक्त है. इसरीतिसें दोनुंका परस्पर अंतर्भाव संभवे नहीं यार्ते कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठांनरूप है, यह पक्ष संभवै नहीं. औ जो ऐसें कहै, परस्पर अंतर्भाव किसीका नहीं कहें हैं; तथापि कल्पितनिवृत्ति अधि-ष्टानसें पृथक् नहीं, अधिष्ठानकी अवस्थाविशेष कल्पितनिवृत्ति है. अज्ञात औ ज्ञात दो अवस्था अधिष्ठानकी होवेंहैं ज्ञानसें पूर्व अज्ञात अवस्था है, औ ज्ञानसें उत्तरकालमें ज्ञात अवस्था होवें है. ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पि-तकी निवृत्ति है, ज्ञात अधिष्ठान सादि है; यातैं ज्ञानसाधन अवणादिक निष्फल नहीं. औ संसारनिवृत्ति बहार्से पृथक् नहीं, इसरीतिसैं ज्ञात अर्थिष्ठानरूपही कल्पित निवृत्तिकुं मानैं सोभी संभवै नहीं. काहेतैं ? ज्ञानके विषयकूं ज्ञात कहेंहैं, अज्ञानके विषयकूं अज्ञात कहेंहैं, अज्ञानस्रत आव-रणही अज्ञानकी विषयता कहियेहै. जब ज्ञानसे अज्ञानका अभाव होवै, तब अज्ञात व्यवहार होवै नहीं, तैसे विदेहदशामें देहादिकनके अभा-वर्तें ज्ञानका अभाव होनेतें ज्ञातताका अभाव होवे है, यातें विदेहदशामें अज्ञात अवस्थाकी नाई ज्ञात अवस्थाकाभी अभाव होनेतें ज्ञात अधिष्ठान-रूप कल्पित निवृत्तिकां मोक्षमैं अभाव हुया चाहिये. जो मोक्षमैं अभाव मानैं तौ कल्पितनिवृत्तिकृं अनंतताके अभावतैं औषधजन्य रोगनिवृत्तिकी नाई परमपुरुषार्थवाका अभाव होंवैगा. यातैं-

> न्यायमकरंदकारकी रीतिसें अधिष्ठानसें भिन्न करिपतकी निवृत्तिका निरूपण ॥ १६४ ॥

कियत निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं, तासें भिन्न है. और अधिष्ठान भिन्नभी कियतको निवृत्ति दैतकी संपादक नहीं. काहेतें ? अधिष्ठानसें भिन्न सत्य होने तो देत होने. सत्यसें निछक्षणपदार्थ देतका हेतु होने तो सिखांतमें सदा अदेत है, या अर्थका नाध होनेगा. यातें सत्यपदार्थका भेदही देतका साधक है कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानसें भिन्न है और सत्य नहीं; यातें देतसिद्ध होने नहीं.

## जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजनिवृत्ति नि ०-५० ८. ( ४३९ )

न्यायमकरंदकारकी रीतिसें कल्पितनिष्टृत्तिके स्वरूप निर्णयवास्ते अनेक विकल्पनका लेख ॥ १६५॥

कहिपतिनृत्तिके स्वरूपनिर्णयवास्तैं इसरीतिसैं विकल्प छिलेहैं:-अधि-ष्टानसें भिन्न कल्पितकी निवृत्ति सत्तूत्प है वा असत्तूत्प है वा सदसत्तूत्प है वा सदसत्वि छक्षण है १ जो सत्रूप कहै तौ व्यावहारिक सत् है अथवा पारमार्थिक सर्वाहै ? जो व्यावहारिक सत् कहै तौ बस्नज्ञानसैं उत्तर व्यावहारिक सतका संभव नहीं होनेतें बसजानसें उत्तर संसारनिवृत्तिका अभाव चाहिये. काहेतें ? बसज्ञानसें प्रथम जाका बाध होवें नहीं औ बसज्ञानसें उत्तर जाकी सत्तारफूर्ति होवै वहीं सो ज्यावहारिक सत्त्रकहिये हैं, यातें किटियत निव्न-त्तिकूं व्यावहारिक सत् मानें तौ ज्ञानसें उत्तर ताका संभव होवे नहीं. यातें अधिष्ठानसें भिन्न कल्पित निचुत्तिकूं पारमाधिक सत्रूप कहै तो द्वेत होवैगा. इसरीतिसें अधिष्ठानसें भिन्न कल्पितनिवृत्ति सत्हप नहीं. जो अधिष्ठानसें भिन्न कल्पितनिवृत्तिकूं असत् कहै तौ असत् शब्दका अर्थ अनिर्वचनीय-है अथवा तुच्छ है ? जो अनिर्वचनीय कहें तौ दोष आगे चतुर्थ विकल्पके संडनमें कहेंगे. तुच्छ कहै तो संसारनिवृत्तिकूं पुरुषार्थता नहीं होवैंगी, यातें दितीय विकल्प समदे नहीं औ अधिष्ठानसें भिन्नकू सदसव-ह्म कहै ती एकपदार्थकू सत्त्वह्मता औ असत्त्वह्मता विरोधी होनेतें समवे नहीं. औ सदसत्रूप माने पूर्वज्क सत्पक्षका दोष होवेगा औ असत्तपक्षका दोषं होनैगा. काहेतें ? कल्पितनिवृत्तिमें सद अंश है यातें देत होवैगा औ असत् अंशर्ते पुरुषार्थता होवैगी. औ सदसत्शब्दका ऐसा अर्थ करे सत् कहिये ज्यावहारिक सत्ताका आश्रय हैं औं असत् कहिये पारमार्थिक सत्से भिन्न है, यातें सत् असत्का विरोध नहीं. काहेतें १ पटा-दिक न्यावहारिक सत्ताके आश्रय औ पारमार्थिक सतसै भिन्न प्रसिद्ध है: यातें उक्त विरोध नहीं. औ पारमार्थिक सत्ताका निपेध करनेतें देत नहीं. व्यावहारिक सत्ता है तुच्छ नहीं, यातें अपुरुपार्थभी नहीं. इस

रीतिसें अधिष्ठानसें भिन्न कल्पित निवृत्ति पारमार्थिकसत्ताशुन्य व्यावहारिक सत्तावाली है इसअभिपायतें सद्यअसत्तरूप कहै तौ प्रथम विकल्पमें व्या-वहारिक सत् मानें तों जो दोष कह्या "ज्ञानसें उत्तर व्यावहारिक पदार्थका असंभव होवैहै" तिस दोषतें यह अर्थभी संभव नहीं; यातें तृतीय विकल्प भी संभवे नहीं. औ अधिष्ठानसें भिन्न कल्पित निवृत्ति सदसत् विलक्षण है यह चतुर्थ पक्ष कहै तो सद्विलक्षण कहनेसे द्वेत नहीं; औ असत विलक्षण कहनेसें अपुरुषार्थताभी नहीं, तथापि संभवे नहीं, काहेतें? सदसदिलक्षण अनिर्वचनीय होवेंहे, यातैं कल्पितकी निवृत्ति अनिर्वचनीय है, यह सिख होवैगा. औ माया अथवा ताका कार्य अनिर्वचनीय होवे है, याते अज्ञान सहित संसारकी निवृत्तिभी अनिर्वचनीय होवै तौ मायाहतप अथवा माया-का कार्यरूप अज्ञान सहित प्रपंचकी निवृत्ति माननी होवैगी. मायारूप अथवा मायाका कार्यस्य उक्त निवृत्तिकं कहै तौ घटसप घटकी निवृत्ति है, इस कथनकी नाई उक्त कथन हास्यका आस्पद है. औ बस्रज्ञानसें अज्ञानसहित प्रपंचकी निवृत्ति होवे तिसतें अनंतर पुरुषार्थ-साधन सामग्री कोई रहै नहीं यह सिद्धांत है. बसज्ञानका फल कल्पि-तकी निवृत्ति मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप होवै ताका निवर्तक कोई रह्या नहीं,यातें मोक्षदशामें भी माया वा ताके कार्यका नित्यसंवंश रहनेतें निर्विरोष ब्रह्मकी प्राप्तिरूप मोक्षका अभाव होवैगा. यातें चतुर्थ पक्षभी संभवे नहीं. इसरीतिसें अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति बससें भिन्न है सदरूप नहीं, यातें देत नहीं. असत् नहीं, यातें पुरुषार्थता नहीं. सदसदूप नहीं, यातें उभयपक्षउक्त दोष नही अनिर्वचनीय नहीं, यातैं मोक्षदशामें अज्ञान तत्का-र्थका शेष नहीं. यातें उक्त चतुर्विधमकारसैं विखक्षण अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसँ भिन्न है.

न्यायमकरंदकारकी रीतिसें उक्त च्यारि प्रकारसें विलक्षण औ बससें भिन्न पंचमप्रकाररूप कल्पितकी निष्टत्तिका स्वरूप १६६॥

### जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजनिवृत्ति नि॰-प्र॰ ८. (४४१)

पंचमत्रकार ताकूं कहें हैं. जैसें सदसत्तसें विख्शण पदार्थकी अद्वेतमतभें अनिर्वचनीय परिभाषा है, तैसें सत्रह्मप ३, असत्रह्मप २, सदसत्रहम् ३, सदसद्विख्शण अनिर्वचनीय ४ इन च्यारिप्रकारसें विख्शणप्रकारवाळी अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति है, चतुर्विषप्रकारसें विख्शणप्रकारका नाम पंचम प्रकार है, यातें अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसें भिन्न है, ता निवृत्तिमें पंच प्रकार हैं, यह न्यायमकरंदमें खिख्या है:—

## न्यायमकरंदकारके मतकी असमीचीनता ॥ १६७॥

सो समीचीन नहीं. काहेतें? ज्यावहारिक सत पदार्थ तौ छोकमें मसिख है औ अनिर्वचनीय पदार्थभी इंद्रजालकत लोकमें प्रसिद्ध हैं; तैसे पारमार्थिक सत्पदार्थ शास्त्रमें ब्रह्म प्रसिद्ध है. औ विद्वानोंके अनुभवसिद्ध ब्रह्मात्मा है इस सर्वेसे विलक्षण कोई वस्तु लोकशास्त्रमें प्रसिद्ध नहीं. अत्यंत अप्रसिद्ध-रूप अज्ञानसहित संसारकी निवृत्ति मानैं तौ पुरुषार्थताका अभाव होवैगा. काहेतें १ पुरुषकी अभिलाषाका विषय पुरुषार्थ कहियेहै. अत्यंत अप्रसिख्मैं पुरुषकी अभिलाषा होनै नहीं; किंतु प्रसिद्धमें अभिलाषा होनेहै, यातें प्रसि-द्धपदार्थनसें विलक्षण कल्पितनिवृत्ति नहीं, यद्यपि कल्पितनिवृत्तिकूं अ-धिष्ठानकृत मानैं तौभी संसारका अधिष्ठान बस प्रसिद्ध नहीं, तथापि पूर्व अनुभूतमें अभिछाषा होवे है, यह नियम नहीं है, किंतु अनुभृतके तीयमें अभिलापा होवेहै. जैसें भयरूप अनर्थहेतु सर्पकी निवृत्ति अधिष्ठान रज्जुरूप है, तैसें जन्ममरणादिरूप अनर्थहेतु संसारकी निवृत्ति अधिष्ठान ब्रह्मरूप है, इसरीतिसैं अधिष्ठांनत्व धर्मसैं ब्रह्मरूप संसारकी निवृत्ति अनुभू-तके सजातीय होनेतें पुरुषकी अभिलाषा संभवे है, औ पंचम , प्रकारवा-दीके मतमें अनुभूत सजातीय नहीं होनेतें प्रवृत्ति संभवे नहीं, औ अधि-ष्टानसें भिन्न मानें तौ भाष्यकारके वचनसें विरोध होवैगा. भाष्यकारनें कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानरूपही कही है.

## न्यायमकरंदकारोक्त ज्ञात अधिष्ठानरूपकिएतकी निवृत्तिपक्षमें दोषका उद्धार औ प्रसंगमें विशेषण उपाधि और उपलक्षणका लक्षण ॥ १६८॥

ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पितकी निवृत्ति माननेमैं जो दोष कह्या है:-मोक्षदशामें ज्ञातत्वके अभावतें कल्पितनिवृत्तिका अभाव होनेतें कल्पितका उज्जीवन होवैगा, ताका यह समाधान है:-ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वउप-हित बस तौ मोक्षकालमें नहीं है, काहतें १ ज्ञातत्वविशेषणवालेकुं ज्ञातत्विविशिष्ट कहैं हैं. औ ज्ञातत्वउपाधिवालेकूं ज्ञातत्वउपहित कहैं हैं, कार्यमें सम्बंधी जो वर्तमानव्यावर्तक सो विशेषण कहिये है, जैसे नील-ह्मपवाळी घट उपजेहै, या स्थानमें नीलक्षप विशेषण है. काहेतें ? उत्प-तिरूपकार्यसें संबंधी है. औ घटमें वर्तमान इया पीत घटसें व्यावर्तक है. औं कार्यमें असंबंधी वर्तमान व्यावर्तक उपाधि कहिये है. जैसें भेरी उपहित आकाशमें शब्द है इस स्थानमें भेरी उपाधि है. काहतें ? शब्दकी अधिकरणतामें भेरीका सम्बंध नहीं औ वर्तमान भेरी बाह्याकाशतें व्यावर्तक है. औं कार्यमें असम्बंधी ब्यावर्तक होने सो उपलक्षण कहियेहै. उप-छक्षणमें वर्तमानताकी अपेक्षा नहीं. अतीतभी उपलक्षण होवे है. औ उपाधि तौ विशेष्यके सर्वदेशमैं होवेहे. उपलक्षण एकदेशमें होवेंहे जैसें <sup>14</sup>काकवद् गृहं गच्छ<sup>77</sup> ऐसाः कहैं, जिस गृहमें काकसंयोग देख्या है, तिस गृहसें काक चल्या जावे तौभी गमन करेहैं. इहां गृहका काक उपलक्षण है, काहेतें १ गमनरूप कार्यमें असम्बंधी है औं गृहके एक देशमें हैं। तैसें - वर्तमान औ अतीत काक अन्यगृहतें व्यावर्तक है. इसरीतिसें विशेषण औं उपाधि तौ वर्तमान होवैहै, यातें विशेष्यके सर्वदेशमें औं सर्वकालमें होवैहै. विशेष्यके जा देशमें जा कालमें नहीं होवे ता देशमें ता कालमें विशिष्ट व्यवहार नहीं होवे है औ उपहित व्यवहारभी नहीं होवेहै.

## जीवेश्वरवृत्तिप्रयोजननिवृत्ति नि०-प्र०८. (४४३)

किंतु जितने कालमें जितने देशमें व्यावर्तक होने उतने देशमें औ कालमें विशिष्ट व्यवहार औ उपहित व्यवहार होवेहै, सो मोक्षदशामें ज्ञातत्वका संबंध नहीं, किंतु पूर्वज्ञातत्व हुयाहै, यातैं ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वउपहित तौ अधिष्ठान नहीं है, औ ब्यावर्तक मात्रकूं उपलक्षण कहें हैं, वर्तमानमें आग्रह नहीं, यार्तै विशेष्यके एक देशमें सम्बंध हुये औ एककालमें सम्बंध हुयेभी ज्यावर्तककूं उपलक्षण कहैं हैं. इतर पदार्थसैं मेदज्ञानकूं व्यावृत्ति कहैं हैं. विशेषण, उपाधि, उपलक्षण ये तीनूं इतरसैं व्यावृत्ति करैंहैं तिनमें विशेषण तौ यावत देशकालमें आप होवे, तिस देश कालन्थ स्वविशिष्ट विशेष्यकी न्यावृत्ति करैहै, जाकी न्यावृत्ति विशेषणसैं होवै सो विशिष्ट कहियेहै, औ जिस देशकारूमैं व्यावर्तक होवै तिस देशकालस्थ व्यावर्तनीयकी व्यावृत्ति करें, आप बहिर्भूत रहे सो उपाधि कहिये है. जाकी ब्यावृत्ति उपाधिसैं होवै; सो उपहित कहियेहै; औ न्यावर्तनीयके एकदेशमें कदाचित् होयकै न्यावृत्ति करें तौ उपाधिकी-नाई आप बहिभूत रहै सो उपलक्षण कहिये हैं, जाकी व्यावृत्ति उपलक्ष-णतें होवें सो उपलक्षित कहियेहे. यातें यह निष्कर्ष हुया:-ज्यावर्तक व्यावर्तनीय इन दोनूंमें विशिष्ठ व्यवहार होवेहै. जितने देशमें व्यावर्तक होंने, उतने देशमें स्थित व्यावर्तनीय मात्रमें उपहित व्यवहार होने हैं, परंतु ज्यावर्तक सद्भावकाल्भें ज्यावर्तककृ त्यागिकै उपहित ज्यवहार होवेहै. औ ट्यावर्तनीयके एक देशमें कदाचित् व्यावर्तक होवे, तहां व्यावर्तनीय मात्रमें उपलक्षित न्यवहार होवैहै इहां न्यावर्तक सद्भावकी अपेक्षा नहीं. इसरीतिसें विशेषणादिकनके भेदतें अंतःकरणित्रशिष्ट प्रमातां है, अंतःकरणोपहित जीव साक्षी है औं अंतःकरणोपछक्षित ईश्वर साक्षी है. इहां प्रसंग यह ्रहै: मोश्रदशामें ज्ञातत्वके अभावतें ज्ञातत्विविशिष्ट औ ज्ञातत्वोपहित तौ अधिष्ठान संभवे नहीं,तथापि ज्ञातत्वोपळिक्षत अधिष्ठान मोक्षदशार्मेभीहैऔ-

अधिष्ठानरूपनिवृत्तिके पक्षमें पंचमप्रकारवादीकी शंका ॥१६९॥

जो पंचमप्रकारवादी यह शंका करैं। जामें कदाचित् ज्ञातत्व होवै तामें ज्ञातत्वके अभावकालमें भी ज्ञातत्वोपलक्षित मानें तो ज्ञातत्वसें पूर्वकालमेंभी भावी ज्ञातत्वकूं मानिक ज्ञातत्वोपलक्षित कह्या चाहिये. जो पूर्वकालमें ज्ञातत्वोपलक्षित मानें तो संसारकालमेंभी ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप संसार निवृत्तिक होनेतें आनायासतें पुरुषार्थभाषि होवैगी; यातें ज्ञातत्वके अभावकालमें ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप कहिपतिनवृत्ति कहना योग्य नहीं

#### उक्त शंकाका समाधान ॥-१७० ॥

ताका यह समाधान है:—व्यावर्तक संबंधसें उत्तरकालमें उपलक्षित व्यवहार होवे है, पूर्वकालमें नहीं होवे है, जैसें काकसंबंधसें उत्तरकालमें काकोपलक्षित व्यवहार होवे है, तैसें ज्ञातत्वकी उत्पत्तिसें पुत्र संसारद-शामें ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान नहीं, किंतु उत्तरकालमें ज्ञातत्वे अस- द्रावकालमें भी ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान है, ताका स्वरूपहीं संसारिनवृत्ति है.

#### न्यायमकरंदतें अन्यरीतिसें अधिष्ठानतें भिन्न किएतकी निवृत्तिका स्वरूप ॥ १७१ ॥

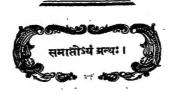
किर्यवर्की निवृत्ति अधिष्ठानसें भिन्न है, या पक्षमें आग्रह होते ती न्यायमकरंद्यंथमें उक्तरीतिसें अत्यंत अप्रसिद्ध पंचमप्रकार मानना निष्फल है. काहेतें? अनिर्वचनीयकी निवृत्ति अनिर्वचनीय है. निवृत्ति नाम ध्वंसका है, तिस ध्वंसकूं अनंत अभावह्वप मानें औ अधिष्ठानसें भिन्न मानें तो मोक्षदशामें हैत होते, सो ध्वंस अनंत अभावह्वप नहीं, किंतु क्षणिक भाव-विकार है. यास्कनाम मुनिनें वेदका अंग निरुक्त कन्या है, तामें जन्म, सत्ता, वृद्धि, परिणाम, अपक्षय, विनाश ये पद्भावविकार कहे हैं. भाव कहिये अनिर्वचनीय वस्तु ताके विकार हैं, अवस्थाविरोष हैं. अनिर्वचनी-

यकी अवस्था विशेष होनेंतें जन्मादिक नाशपर्यंत अनिर्वचनीय हैं. जैसें जन्म क्षणिक है. काहेर्तें शायक्षणसंबंधकूं जन्म कहें हैं; प्रथम क्षणमें " जायते" ऐसा व्यवहार होवेहै, द्वितीयादिक्षणमे " जातः" ऐसा हार होवेहै<sup>44</sup> जायते<sup>77</sup> ऐसा व्यवहार होवे नहीं तैसें मुद्ररादिकनतें घटका चूर्णादिभाव होवे तब एक क्षणमें चटा नश्यति" ऐसा व्यवहार होवे है, द्वितीयादिक्षणमें " नष्टो घटः" ऐसा व्यवहार होवे है. "नश्यति" यह व्य-वहार होवे नहीं, यातें जन्मनाश क्षणिक है, वर्तमान जन्म घटका है, यह "जायते घटः" या वाक्यसैं प्रतीत होवे है. अतीत जन्म घटका है; "जातो घटः" या वाक्यसैं प्रतीत होने है. जैसे घटका वर्तमान नाश यह '' नश्यति घटः'' या वाक्यसैं प्रतीत होवे है औ"नष्टो घटः '' वाक्यसैं घटका अतीत नाश प्रतीत होवे है. जो घ्वंसहर नाश अनंत होवे तौ नारामें अतीतत्व व्यवहार नहीं हुया चाहिये, यातें नाश अनंत नहीं किंतु क्षणिक है औ भावविकार है, यातें अभावरूप नहीं औ अनुप-लिंधनिक्रपणमें अनंत अभाव ध्वंस कहाा, सो न्यायकी रीतिसें कहााहै. वेदांतमतमें एक अत्यंताभावही अभावपदार्थ है, इसरीतिसें कल्पितकी निवृत्ति क्षणिक है. जैसे विद्वानके अनिर्वचनीय शरीरादिक ज्ञानसे उत्तरभी प्रारब्धवलतें किंचित्काल रहेहे. द्वैतके साधक नहीं. तैसें ज्ञानसें उत्तरकाल कल्पितकी निवृत्ति एक क्षण रहैहै; यातें द्वेतकी साधन नहीं. एक क्षणतें उत्तर कल्पित निवृत्तिका अत्यंतामाव है सो बसस्तप है.

## उक्तमतमें पुरुषार्थका स्वरूप.( दुःखाभाव वा केवल सुख)॥ १७२ ॥

या मतमें दुःसनिवृत्ति क्षणिकमान होनेतें पुरुषार्थनहीं, किंतु दुःसाभाव पुरुषार्थ है, अथवा दुःसाभावभी पुरुषार्थ नहीं, किंतु केवळ सुसही पुरु-षार्थ है, काहेतें १ अनंत दुःससहित बाम्यधर्मादिकनका सुस है, तामें स्वभावसें सकळ जीवनकी प्रवृत्ति होवे है, जो दुःसाभावभी पुरुषकी अभिलाषाका विषय होवे तो सर्वथा दुःसवसित सुसमें पुरुषकी अभिलाषा नहीं हुई चाहिये, औ जहां दुःसामावमें अभिलाषा होवेहै, तहां भी स्वरूपसुसानुभवका पतिबंधक दुःस है, ताके अभावकालमें स्वरूपसुस्तका पादुर्भाव होवे है, यातें दुःसाभावमें पुरुषकी अभिलाषास्वरूप सुस्तक निमत्त है. इसरीतिसें मुख्य पुरुषार्थ सुस्त है, दुःसाभाव नहीं, यातें दुःसात्यन्ताभावकूंभी बह्मरूप नहीं मानें औ अनिवंचनीय मानें तो ताका भी बाध संभवे है, परंतु अनिर्वचनीयका बाधरूप अभाव तो अधिष्ठान-रूप अनुभवसिद्ध है, यातें अज्ञानसिहत भावाभावरूप प्रपंच औ ताकी निवृत्ति सकल अनिवंचनीय है, तिन सर्वका अधिष्ठानरूप बाध होयके निर्देष-स्वरूप परमानंदरूप परमपुरुषार्थ मोक्ष है.

इति श्रीमन्त्रिश्वलदाससंज्ञकसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे जीवेश्वरः स्वरूपनिरूपणपूर्वेकवृत्तिप्रयोजननिरूपणसहितकल्पितनिवृ-त्तिस्वरूपनिरूपणं नामाष्टमः प्रकाशः॥ ८॥



पुस्तक मिलनेका ठिकाना-**खेमराज श्रीकृष्णदास,** ''श्रीवेङ्कटेश्वर'' स्टीम् प्रेस, ७ वीं गली खेतवाडी-बंबई

## कय्यपुस्तकें-( वेदान्तग्रंथ-भाषा.)

#### ~~~@<del>1683</del>6@~~~

| नामं                                                   | की- रु- आ  |
|--------------------------------------------------------|------------|
| आत्मपुराणभाषामें दशोपनिषदींका भावार्थ चिद्वनानंद       |            |
| स्वामिकत                                               | 32-0       |
| योगवासिष्ठ-चडा भाषा छः प्रकरणोंमें श्रीगुरुवसिष्ठजी और | -          |
| श्रीरामचंद्रजीका संवादोक्त अपूर्व ग्रंथ है खुळा पत्रा  | 9-0        |
| <sup>77</sup> बड़ा संपूर्ण ६ प्रकरण २ जिल्दों में      | 3-0        |
| स्वरूपानुसंधान-वेदान्तियोंको अवश्य छेने योग्य          | 2-0        |
| योगवासिष्ठभाषामें वैराग्य और मुमुक्ष प्रकरण बडाअक्षर   |            |
| ग्लेज कागज                                             | 0-90       |
| " तथा छोटागुटका पाकिटबुक अतिउत्तम संग्रह               |            |
| करनेयोग्य है                                           | 0-8        |
| ज्ञानवैराग्यप्रकाश-( भाषा वेदान्त )-इस्के देखनेसे      |            |
| विपयी पुरुषोंकाभी चित्त संसारसे उपरामको शाप्त होजाता   |            |
| है फिर विरक्तोंकी कौन कथा है                           | 0-12       |
| योगवासिष्ठसार-भाषा                                     | <b>3-6</b> |
| पक्षपातरहित अनुभवप्रकाश-(कामछीवाछे वाबाजी रुत)         |            |
| इसमें चारवेद, षट्शास्त्रका सार और अठारह पुराणोंकी      |            |
| कथा आदिका अध्यात्मविद्यापर अर्थ लिखागया हैं            |            |
| आत्मज्ञानिर्योको अत्यंत दुर्छभहै                       | 2-6        |
| अभिलाषसागर-भाषामें स्वामी अभिलाषदास उदासी              |            |
| कत-इसमें वंदनविचार, श्रंथविचार, मार्गविचार, भजन-       |            |
| विचार, जडबहाविचार, चैतन्यत्रहाविचार, निराकार बहा-      |            |
| विचारः मिथ्याब्रह्मविचारः अहंब्रह्मविचारः ब्रह्मविचार  |            |

| नाम                                                     | की रू आ |
|---------------------------------------------------------|---------|
| वर्तमानब्रह्मविचारादि विषय अच्छीरीतिसे वर्णित कियेहैं   | 9-6     |
| अध्यातमप्रकाश - श्रीशुकदेवजी प्रणीत कवित्त दोहे सोरहे   |         |
| छंद चौपाई इत्यादिमें वेदान्तका अपूर्व ग्रंथ है          | 6-0     |
| जीवब्रह्मसागर—भाषा                                      | e−\$    |
| प्रबोधचंद्रोद्य नाटक-भाषा-गुलावसिंहरूत (वेदान्त)        | .9-0    |
| चन्द्रावली ज्ञानोपमहासिंधु-इस ग्रंथमें वेद वेदांतका सार |         |
| मुमुक्षुकोंके ज्ञानार्थ-राग रागिनियोंमें वर्णित है      | 0-6     |
| अमृतघारा-वेदान्त भाषाछंदोंमें भगवानदास निरंजनीकत        |         |
| वेदान्तकी प्रक्रिया छंदोंमें छिली गई है                 | 0-90    |
| संतप्रभाव-साधुमाणिकदासजी कत सत्संगादि विषयमें           |         |
| अद्वितीय है                                             | ° 0−€   |
| संतोषसुरतह-साधुमाणिकदासजीकत इस बंधके पढनेसे             |         |
| डाकिनीह्रप तृष्णाका अवश्य नाश होता है                   | 0-6     |

संपूर्ण पुस्तकोंका <sup>44</sup>ब**डास्-चीपत्र<sup>17</sup> अ**ळग है मँगालीजिये विनादाम भेजाजाता है ।

> पुस्तक मिलनेका विकाना-खेमराज श्रीकृष्णदास,

''श्रीवेङ्कटेश्वर"स्टीम् प्रेस, ७ वीं गली खेतवाडी—मुंबई.

